لجنة التأليف والترجمة والنشر

في التصوف الإسلامي وتاريخه

طائفة من الدراسات قام بها

العلامة الأستاذ رينولد . ا . نيكولسون

نقلها إلى العربية وعلق عليها

أبو العلا عفيفي
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م

لجنة التأليف والترجمة والنشر

[redacted] التصوف ال[redacted]

وتاريخ[redacted]

[redacted] التصوف الإس[redacted]

طائفة من الدراسات قام بـ[redacted]

العلامة الأستاذ رينولد ا. نيكولسون

العلامة الأستاذ رينولد ا

نقلها إلى العربية وعلق عليها

أبو العلا عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م

إلى روح العلامة

رينولد ألن نيكولسون

مؤلف هذه الصفحات

أهدى هذه الترجمة اعترافا بفضله ، وتخليداً لذكره بين قراء العربية . وخير ما يخلّد به ذكر المرء عمله .

مقدمة المعرب

دراسة التصوف ومنزلة نيكولسون منها

١ — لا يزال العمل فى ميدان الدراسة الصوفية فى أول شوط من أشواطه بالرغم من الجهود العظيمة القيمة التى بذلتها طائفة من فضلاء العلماء الغربيين منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى اليوم . وقد أتت جهودهم بأطيب الثمرات فى النواحى التى عالجوها — وهى لسوء الحظ قليلة إذا قيست بالنواحى العديدة الأخرى التى لم يكشف عنها بعد . فلا تزال عشرات الكتب العربية فى التصوف ، بل مئاتها ، مخطوطة تنتظر من ينشرها نشراً علميا دقيقا ويدرسها دراسة تحليلية ويعلق عليها . ومن هذه الكتب أصول لا يمكن إغفالها والتجاوز عنها فى تاريخ نشأة التصوف وتطوره ، أو الكتابة عن التصوف فى عصر بعينه ، أو متصوف بعينه . بل لا تزال العوامل التى يُرْجِعُ إليها بعض المؤلفين نشأة التصوف وتشكيل العقائد الصوفية بحاجة ماسة إلى الدرس والتمحيص .

فإننا لا نعلم مثلا على سبيل اليقين إلى أى حد أثرت التعاليم الإسلامية فى الزهد فى أدواره الأولى ؛ ولا كيف تسربت إلى البيئة الصوفية الأفكار المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة ، أو الأفكار الهرميسية أو الفارسية أو الهندية ؛ ولا فى أى الأقطار حصل التزواج بين هذه الأفكار وأفكار الصوفية المسلمين ؛ ولا فى أى صورة وصلتهم هذه الأفكار ، ولا فى أى لغة وصلت إليهم أول ما وصلت ، ولا مدى معرفتهم بها على حقيقتها ، ولا مدى ما أذاعته المراكز الثقافية القديمة من هذه الأفكار فيهم . كل هذه مسائل لم تلق بعد من عناية الباحثين ما هى جديرة به . ومن هنا تضاربت نظريات الكتاب وتناقضت أقوالهم فى مسألة من المسائل الرئيسية هى مسألة أصل التصوف ونشأته ، فذهبوا فيها مذاهب أربعة متباينة كل التباين متناقضة كل التناقض . فمن قائل إن التصوف فى صميمه حركة بعيدة عن روح الإسلام ، أتت إلى المسلمين من الفرس — أو من الهند عن طريق

الفرس — وكانت بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل فارس فرضا . ومن قائل إن هذه الحركة استمدت أصولها من الرهبنة المسيحية التى وصلت إلى المسلمين وهى تحمل فى ثناياها ما تحمل من أفكار الأفلاطونية الحديثة ، والأفكار الغنوصية والرواقية والهرميسية التى كانت منتشرة فى مصر والشام عند الفتح الإسلامى . ومن قائل إن التصوف فى أدواره الأولى إسلامى بحت ، يمكن الرجوع به إلى تعاليم الإسلام نفسه وسيرة نبى الإسلام : الخ الخ . وكل من أصحاب هذه المذاهب ينظر إلى التصوف من ناحية خاصة ، أو يعتمد فى دعواه على دراسة صوفى بعينه ، غير ناظر إلى الحركة الصوفية فى جملتها ، أو إلى التاريخ الإسلامى الدينى والثقافى والسياسى والاجتماعى والعنصرى فى جملته . فإن التصوف — ككل حركة دينية انقلابية — قد استمد عناصره ، ونشأ وتطور فى ظل التطورات العنيفة الشاملة التى مر بها تاريخ المسلمين فى القرون الثلاثة الأولى ، وكان نتيجة مباشرة لها . فمن العبث محاولة إرجاع مثل هذه الحركات إلى أصل أو مصدر واحد ، فإنها أعقد من أن تخضع إلى أصل واحد أو تستمد نشأتها وحيويتها من مصدر واحد . ولهذا نجد كبار المؤلفين فى التصوف من المستشرقين قد تحولوا فى أخريات حياتهم عن الفروض التى كانوا يؤمنون بصحتها ، إلى فروض أخرى ، وانتهت جمهرتهم إلى أن الكلمة الفاصلة فى هذه المسألة وفى مسائل أخرى كثيرة من مسائل التصوف لم يحن أوان قولها بعد .

ولكن يجب ألا يحملنا كل هذا على الغض من قيمة البحوث التى قام بها هؤلاء الجهابذة فى التصوف الإسلامى ، بل يجب أن نسدى إليهم الشكر خالصاً على الجهود التى بذلوها ، والنتائج التى وصلوا إليها ، على الرغم من وعورة الطريق وعدم استكمال العدة للسير فيه ؛ وعلى كشفهم لنا صفحة من أروع صفحات تاريخنا الروحى ، غفلنا عن النظر فيها قروناً ، ثم عاد بعضنا اليوم — بإرشاد منهم — إلى مطالعتها وتفهم معانيها . وقد يكون من الخير أن نتتبع فى إيجاز مراحل سيرهم فى هذا الطريق ، ونشير إلى أهم الخطوات التى خطوها فيه .

٢ — بدأت عناية الغربيين بدراسة التصوف الإسلامى فى مستهل القرن التاسع عشر كما قلنا ، ولكنها كانت متجهة فى أول أمرها نحو التصوف الفارسى أو بعبارة أدق نحو

الشعر الفارسى الصوفى ، فترجمت أشعار عدد غير قليل من شعراء الفرس من عمر الخيام إلى عبد الرحمن جامى . ولـكن هذه الحركة سرعان ما تناولت التصوف برمته ، وأقبل الباحثون يعملون فى الحدود الضيقة التى رسمتها لهم ظروفهم ، وأقسى هـذه الظروف وأبعدها أثراً فى نتائجهم قلة أصول التصوف المطبوعة ، وجهل الباحثين بما حوته بطون مكتبات العالم من مخطوطات قيمة فى المسائل التى عالجوها .

وأول مؤلَّف فى التصوف ظهر فى أوربا هو كتاب ثولك (F. R. D. Tholuck) الذى عنوانه Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica . وليس لهـذا الـكتاب اليوم إلا قيمة تاريخية إذا قيس بالبحوث العلمية الضافية التى ظهرت فى موضوعاته فى العصر الحديث . وقد ذهب ثولك فى أول أمره إلى أن التصوف الإسلامى مأخوذ عن أصل مجوسى محتجا بأن عددا كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمالى إيران بعد الفتح الإسلامى ، وأن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا فى الشمال من إقليم خراسان ، وأن الأفـكار الهندية التى نسمع صداها فى أقوال بعض متصوفة المسلمين ، قد تسربت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران . وعزز هذه الفـكرة فى نظره أيضاً أن مؤسسى فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسى ، أو على الأقل على علم بالمجوسية . وكل هذه دعاوى برهن البحث الحديث على بطلانها ، أو على الأقل على بطلانها فى جملتها . بل إن ثولك نفسه قد عدل عنها إلى دعاوى أخرى لا تقـل فى تهافتها و بطلانها عن سابقتها . ذلك أنه اعتقد أن زهد المسلمين كان نتيجة طبيعية لميل العرب إلى حياة العزلة ، وأن التصوف وكل ما فيه من الأقوال المتطرفة يمكن الرجوع به إلى تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته .

ولـما بدأت حركة طبع الـكتب فى مصر والهند وغيرهما فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، و بدأ يتدفق سيلها من مطبعة بولاق الأميرية خاصة ، تغير مجرى البحث العلمى ، لا فى التصوف وحده ، بل فى جميع فروع الدراسات الإسلامية . ففى سنة ١٨٦٨ نشر ألفرد فون كريمر كتابه : Geschichte der herrschunden Ideen des Islam (تاريخ الأفـكار البارزة فى الإسلام) . وهو أول محاولة علمية منظمة حاول فيها صاحبها تأريخ نشأة التصوف وتطور أهم مسائله . فقد عرض فى فصوله الأولى لأثر زهاد المسيحيين

ونسا كهم فى نشأة الزهد الإسلامى ، وذكر أن هذا الزهد كان يقوم أول الأمر على أساس الخوف من الله وعذاب الآخرة ، ورغبة المسلمين فى الفرار من الدنيا وزخارفها التى أقبلت عليهم من حيث لا يحتسبون .

ثم دخلت فكرة الحب الإلهى فى الزهد بفضل بعض الناسكات من المسلمين أمثال رابعة العدوية . وفى التصوف ، فى نظره ، عنصران مختلفان : الأول مسيحى رهبانى ، والثانى هندى بوذى ، وهو ظاهر فى الحارث المحاسبى وذى النون المصرى (هكذا !) وأبى يزيد البسطامى والجنيد . وإلى العنصر الهندى يرجع فون كريمر نشأة فكرة وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى ، وهى الفكرة التى يقول إنها كانت آخذة فى الظهور بوضوح فى أواخر القرن الثالث تحت تأثير الحسين بن منصور الحلاج ، كما يرجع فكرة المحاسبة والمراقبة التى يقول إنها حلت فى التصوف محل الزهد فى العصر القديم . والرأى الذى عليه جمهور الكتاب فى العصر الحديث هو أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى وضوح ويتخذ له مكانا فى التصوف إلا فى عصر متأخر جداً عن عصر الحلاج — وهو عصر ابن عربى ، وأن الحلاج وأمثاله من متصوفة القرن الثالث لم يدينوا بمذهب وحدة الوجود فى قليل أو كثير . ويعرض فون كريمر فى فصول قصيرة من كتابه لبعض الشخصيات الصوفية فى الإسلام ، أمثال الغزالى صاحب الفضل فى التوفيق بين التصوف ومذهب أهل السنة ، والسهروردى المقتول الذى يقول عنه إن حكمته الإشراقية مزيج من الأفلاطونية الحديثة والمذهب الزرادشتى ، ثم لمحيى الدين بن عربى . وممن عرض لمسألة نشأة التصوف فى الإسلام فى هذا العصر أيضا المستشرق الهولندى المعروف دوزى فى كتابه Essai Sur l'histoire de l'Islamisme (باريس سنة ١٨٧٩) ، ففيه يقول : إن الصوفية أنفسهم يحاولون الرجوع بمذهبهم لا إلى علىٍّ أو محمد فحسب ، بل إلى قدماء الأنبياء أمثال إبراهيم . والأقرب إلى الحقيقة فى رأيه أن التصوف جاء إليهم من فارس حيث كان موجودا قبل البعثة المحمدية ، وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند . فقد ظهرت فى فارس منذ أحقاب بعيدة ، فكرة صدور كل شىء عن الله ورجوع كل شىء إلى الله ، والقول بأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود بحق هو الله . وكل هذه معان يفيض بها التصوف الإسلامى . ولكن ملاحظة دوزى إن صدقت على تصوف أصحاب وحدة الوجود ، لا تصدق على التصوف الإسلامى فى جملته .

٣ — شهدت أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين جيلا جديدا من الباحثين فى التصوف ، خطوا بدراسته خطوات واسعة ووضعوا الأسس الحقيقية التى تستطيع الأجيال المقبلة أن تبنى عليها . وأشهر رجال هذا الجيل على الإطلاق اثنان هما الأستاذان لويس ماسنيون ، ورينولد نيكولسون ، وإن كنا نستطيع أن نذكر غيرهم من كبار المستشرقين الذين أدخلوا التصوف فى نطاق دراساتهم الإسلامية الكثيرة ، وإن لم يتخصصوا فيه ، وذلك أمثال العلامة جولد سيهر ، والأستاذ إدوارد جرانفيل براون ، وماكس هورتن وريتشارد هارتمان ، والأستاذ ماكدونالد ، والبارون كاراديفو ، والأستاذ مرغوليوث والأسقف أسين بلاسيوس وغيرهم .

وللأستاذين جولد سيهر وبراون بوجه خاص فضل كبير على الدراسات الصوفية يعترف به كل من عالج مشاكل التصوف وتاريخه . أما جولد سيهر فقد خلّف لنا مقالتين لا يزال يسترشد بهما الباحثون فى التصوف لما فيهما من خصوبة فى التفكير وصدق فى النظر . أولاهما عنوانها : «Materialien zur Entuickelungsgeschichte des Sufismus» (مجلة فينا الشرقية سنة ١٨٩٩ الجزء ١٣) ، وثانيتهما عنوانها (Asketismus und Sufismus) وهى فصل من كتابه Vorlesungen über den Islam (الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١٣٣ — ٨٧) . وأهم ما يسترعى النظر فى هذين البحثين تفرقة جولد سيهر — متأثراً فى ذلك برأى ابن خلدون — بين تيارين مختلفين فى التصوف الإسلامى : الأول الزهد ، وهذا فى نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة ، وإن كان متأثرا إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية . والثانى التصوف بمعناه الدقيق ومايتصل به من كلام فى المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق ، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة ، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية . وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد جولد سيهر كل من كتب فى التصوف واعترف له بالفضل فيها .

وأما براون فهو أكبر مرجع نعتمد عليه فى معرفة الأثر الذى تركه التصوف فى الشعر الفارسى ، لا سيا فى كتابه A Year among the Persians . أما كتابه الخالد Literary History of Persia فهو تاريخ كامل للعقلية الإسلامية فى ناحيتيها الأدبية

والروحية على السواء ، وللأستاذ فيه أروع اللفتات فيما يتصل بنشأة الفرق — ومنها الصوفية — وتطور مذاهبها ، والعوامل الداعية إلى ظهور الحركات الدينية أو اختفائها .

وأما ريتشارد هارتمان وماكس هورتن فنزعتهما واحدة : وهى أن التصوف يستمد أصوله من الفكر الهندى ، وإن كان هورتن قد بذل من المجهود فى إثبات هذه النظرية ما لم يبذله أى كاتب آخر . فقد كتب فى سنتى ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ مقالتين حاول أن يثبت فى إحداهما ، بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامى والجنيد ، أن التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى كان مشبعا بالأفكار الهندية ، وأن الأثر الهندى أظهر ما يكون فى حالة الحلاج . وفى المقالة الثانية يؤيد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجيا ، وينتهى إلى أن التصوف الإسلامى هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية .

ويستند هارتمان فى إثبات نفس الدعوى إلى النظر فى الصوفية أنفسهم وفى مراكز الثقافة القديمة التى كانت منتشرة فى بلادهم ، لا إلى المصطلحات الصوفية كما فعل هورتن . وقد نشر فى مسألة أصل التصوف مقالا هاما سنة ١٩١٦ فى مجلة Der Islam . وخلاصة بحثه أن التصوف الإسلامى مدين للفلسفة الهندية التى وصلت إليه عن طريق مثرا ومانى من جهة ، وللقبّالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى . وهو يرى أن الذى جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجا تاما فى التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) ، فإليه يجب أن تتجه عناية الباحثين . أما حججه فى تأييد الأصل الهندى فهى :

أولا : أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى كإبرهيم بن أدهم وشقيق البلخى وأبى يزيد البسطامى ويحيى بن معاذ الرازى .

ثانيا : أن التصوف ظهر أولا وانتشر فى خراسان .

ثالثا : أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة . وهذا كلام أشبه بما ذكره كل من تولك وفون كريمر فى هذا الموضوع .

رابعا : أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى .

خامسا : أن الزهد الإسلامى الأول هندى فى نزعته وأساليبه . فالرضا فكرة هندية الأصل ، واستعمال الزهاد للمخلاة فى سياحاتهم ، واستعمالهم للسبح ، عادتان هنديتان .

ولكن المسألة أعقد من ذلك بكثير ؛ فقد تبين لى من البحث فى تصوف مشايخ خراسان وتصوف مدرسة نيسابور خاصة ، أنه وإن كانت له صبغة محلية إلى حد ما ، متأثر بتيارات غير محلية وصلت إليه من مراكز التصوف الأخرى فى العراق والشام ، وأنه كانت لبعض الحركات غير الدينية — كحركة الفتوة التى كانت فى بدء أمرها اجتماعية بحتة — شأن كبير فى تشكيل بعض تعاليم هؤلاء الصوفية[1] .

٤ — ولا يتسع المقام فى مثل هذه المقدمة لمناقشة أو تحليل المؤلفات والبحوث الجليلة التى قام بها كل من ماسنيون ونيكولسون و بلاسيوس فى التصوف الإسلامى الذى قصروا كل حياتهم أو جلها على دراسته ، وذلك لتعدد نواحى هذه المؤلفات واختلاف موضوعاتها . فقد تجاوز ثلاثتهم المسألة الخاصة التى شغلت معظم الباحثين من قبلهم — أعنى مسألة نشأة التصوف وأصله — إلى مسائل أخرى من صميم التصوف نفسه ، و إلى النظر فى تصوف بعض كبار مشايخ الصوفية فى العصور المختلفة كالحلاج وأبى سعيد بن أبى الخير والغزالى وابن عربى وابن الفارض وابن الرومى وغيرهم . وكان لى حظ المساهمة فى دراسة مذهب ابن عربى بإرشاد من الأستاذ نيكولسون عندما كنت مساعدا وتلميذا له فى جامعة كمبردج ما بين سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٣٠ ، وكتبت فى ذلك طائفة من البحوث باللغتين العربية والإنجليزية[2] .

ولا يسعنى هنا إلا أن أذكر كلمات عابرة عن مجهود كل من ماسنيون و بلاسيوس فى ميدان التصوف ، وأن اختص نيكولسون بشىء من التفصيل عند الكلام عن مؤلفاته .

أما ماسنيون فهو أظهر شخصية فرنسية فى دراسة التصوف الإسلامى ، ومن أقدر المشتغلين بهذه الدراسة على فهم دقائق التصوف ومشكلاته . وقد ركز كل بحوثه حول شخصية واحدة هى شخصية الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) الذى نشر عنه فى

---

(١) راجع كتابى « الملامتية والصوفية وأهل الفتوة » (١٩٤٥) ص ٢٩ — ٦٨ .

(٢) منها The Mystical Philosophy of Mohyid-Din Ibn Arabi (مطبعة جامعة كمبردج سنة ١٩٣٩) ومقالة عنوانها « من أين استقى محي الدين بن عربى فلسفته الصوفية » (مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٣) ، وأخرى عنوانها « نظريات الإسلاميين فى « الكلمة » (نفس المجلة سنة ١٩٣٤) ، وكتاب فصوص الحكم لابن عربى مع تعليقاتى عليه (تحت الطبع) .

سنة ١٩٢٢ كتابه العظيم La Passion d'al Hallaj ، وهو كتاب لا غنى لأى باحث فى التصوف عن قراءته . وليس لهذا الكتاب قيمة فيما يتصل بتصوف الحلاج وحسب ، فإن المؤلف قد استقصى فيه كل ما يتصل بهذه الشخصية الغريبة من النصوص وصورها أروع تصوير ، بل إنه — بالإضافة إلى ذلك — يلقى فيضا من الضوء على تاريخ التصوف جميعه فى القرون الثلاثة الأولى التى مهدت لظهور الحلاج ، وعلى جزء من العصر الذى يليه ، لأن الحلاج وقف فى مفترق الطرق بين عصرين من أهم عصور التصوف ، كان للعصر الأول أثر فى تكوين مذهبه ، كما كان لمذهبه أثر فى توجيه التصوف فى العصر الثانى . وفى إثباته لنظريته الخاصة فى أصل التصوف ونشأته ، يلجأ ماسنيون إلى منهج علمى دقيق هو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى ، مظهرا بذلك العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف فى الإسلام ، وكان لها تأثير فى تكوينه وتطوره . وقد كتب فى ذلك كتابه "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane' فى سنة ١٩٢٢ وانتهى من بحثه إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول : القرآن وهو أهمها .

الثانى : العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها .

الثالث : مصطلحات المتكلمين الأوائل .

الرابع : اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة .

وهو أميل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التصوف الإسلامى قد أخذ نشأته من صميم الإسلام ذاته .

وإذا كان الأستاذ ماسنيون أظهر شخصية ظهرت فى فرنسا فى الدراسات الصوفية كما قلنا ، فالأسقف آسين بالاسيوس أبرز شخصية ظهرت فى هذه الدراسة فى إسبانيا . وإذا كان الأول قد اتخذ من الحلاج محورا لدراسته ، فإن الثانى قد كرس مجهوده على دراسة الإمام الغزالى ؛ فقد ظهر له كتاب عنه فى سنة ١٩٠١ . وفى سنة ١٩٣٤ / ٣٥ نشر كتابا آخر فى أكثر من ألف صفحة . ومن العدل أن نعترف للأسقف بالاسيوس بسعة الاطلاع

وغزارة المادة والخصوبة العجيبة فى الإنتاج . بل أن ندين له بالشكر على كشف بعض مجاهل الطريق الوعر الذى يسير فيه الباحث فى التصوف الإسلامى . ولكننا قد لا نشعر بكل هذا التحمس نحوه عند ما نتصدى لتقدير مؤلفاته والحكم على نتائجه وفروضه . وربما كانت أظهر صفة فيه ولوعه بفكرة التأثير والتأثر ، وهذه الفكرة كما نعلم أساس كل بحث علمى دقيق ، ولكنها من أخطر المزالق فى يد الباحث الذى يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية ؛ فإن الفكر الإنسانى فى محاولته الوصول إلى الحقيقة وتصوره للوجود ، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة له . فلا يكفى ظهور فكرة من الأفكار فى فلسفة ما ، ثم ظهور نفس هذه الفكرة أو ما يماثلها فى فلسفة أخرى ، للحكم بأن الفلسفة الثانية متأثرة بالأولى إلا إذا وجدت دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بين الفلسفتين . ولكن «بالاسيوس» فى كل حالة يبدو له وجه شبه بين مذهب ومذهب ، أو فكرة وفكرة ، يجزم بأن هناك تأثيرا وتأثرا . فعل ذلك عند ما ادعى أن مذهب محيي الدين بن عربى مأخوذ من فلسفة محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة[1] . وفعل **ذلك عند ما** ادعى أن دانتى متأثر بأفكار أبى العلاء المعرى وابن عربى[2] . وفعل ذلك عند ما حاول فى أكثر من كتاب له[3] أن يرجع ما سماه « روحية الغزالى » ، بل « روحية الإسلام » كله إلى مصادر غير إسلامية أخصها المصدر المسيحى . ويظهر أنه فى هذه الدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعة أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمى وحده . وقد أتيحت لى الفرصة أن أدرس دراسة تفصيلية إحدى دعاويه العريضة هذه وأبرهن على تهافتها ، وهى دعواه أن لأفكار ابن مسرة أثرا فى تكوين مذهب ابن عربى[4] .

والرجل الذى يرى المسيحية المصدر الأول الذى استمد منه الإسلام روحانيته ، لا يتردد بالأولى فى إرجاع نشأة التصوف الإسلامى إلى المصدر نفسه .

٥ — ولأنتقل الآن إلى ذكر بعض الشىء عن أستاذى وزميلى العلامة رينولد ألن

(١) فى كتابه Abenmasarra y su Escuela (سنة ١٩١٤) .

(٢) فى كتابه Islam and the Divine Comedy (الترجمة الانجليزية) .

(٣) فى مثل كتابه Il Islam cristianizado (١٩٣١ ، وكتابه Espirtualidad de Algazel y su Sentido critiano (١٩٣٤ — ٣٥) .

(٤) راجع مقالتى « من أين استقى محيي الدين بن عربى فلسفته الصوفية » .

نيكولسون صاحب البحوث التى أنشرها . وقد اخترت هذه البحوث من بين مؤلفاته لما لها من الصبغة العامة غير القاصرة على صوفى بعينه ، أو مذهب خاص من مذاهب الصوفية ، ولأنها ، فى نظرى، تؤلف أفضل ما كُتِبَ مما يمكن اعتباره جزءا هاما من تاريخ التصوف الإسلامى أو مدخلا إليه . وقد قصدت بترجمتها إلى اللغة العربية ، أولا أن أتيح لقراء هذه اللغة الاطلاع على طائفة من أروع البحوث فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية . وثانيا ، أن أحيي ذكرى الأستاذ العظيم بعد مضى العام الأول على وفاته .

انفرد نيكولسون رحمه الله من بين مستشرقى بلاده بالعناية بتلك الناحية الخاصة من تاريخ الإسلام — ناحية التصوف — لأنه رأى فيها أخص مظاهر الحياة الروحية عند المسلمين وأبرزها ، فكرّس حياته الطويلة ، أو نيفا وخمسين سنة منها ، فى دراسة مصادر التصوف العربية والفارسية ، والعوامل التى ساعدت على نشأته ونموه . وقد أدرك أن دراسة التصوف جزء لا غنى عنه فى تاريخ الأديان المقارن ، لما تلقيه هذه الدراسة من ضوء على بعض المشاكل والمسائل المسيحية فى القرون الوسطى . وربما كان ذلك من جملة البواعث التى حدت به إلى الاضطلاع بهذه المهمة ليسد ثغرة فى التاريخ طالما أغفلها الباحثون من قبله ولم يحاولوا لها سدا . وفى هذا المعنى يقول فى مقاله فى كتاب تراث الإسلام (ص٢١٠—١١) :

« أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية فى ناحيتيها السيكولوجية والنظرية ، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين . ولكن إلى أى مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكرى الإسلام ومتصوفيهم فى القرون الوسطى ، عند ما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية فى إسبانيا تضيء جميع أوربا المسيحية ، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلى . ولكن دين الغرب للمسلمين كان لا شك عظيما . بل قد يكون غريبا حقا أن رجالا أمثال القديس توما الأكوينى وإيكهارت ودانتى لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر ، فإن التصوف كان الميدان الذى اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالا وثيقا » .

وما إن اشتغل نيكولسون بالتصوف حتى أدرك استحالة وضع تاريخ له قبل أن تعد مصادره الأولى إعدادا علميا دقيقا ، فأخذ يقوم بنفسه بهذه المهمة الشاقة ، مهمة نشر

المخطوطات وتحقيقها والتعليق عليها وترجمتها وتحليل مادتها ، فنشر وترجم إلى اللغة الإنجليزية طائفة من أصول التصوف العربية والفارسية ، مثل كتاب اللمع لأبى نصر السراج ، وكشف المحجوب للهجويرى ، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، وترجمان الأشواق لابن عربى ، و بعض قصائد ابن الفارض الصوفية ، وديوان جلال الدين الرومى وغير ذلك . وفى الباعث له على نشر أصول التصوف الأولى يقول فى مقدمة كتاب اللمع الذى نشره سنة ١٩١٤ ما يأتى :

« هذا المجلد خطوة جديدة من خطوات ذلك العمل الشاق الذى لا غنى عنه ، وهو العمل الذى أخذت به نفسى منذ زمن طويل : أعنى إعداد مادة صالحة لتاريخ التصوف ، وبخاصة دراسة نشأته فى أقدم عصوره ، ابتداء من القرن الثانى حتى نهاية القرن الرابع الهجرى . وإنك لتتبين النتائج الطيبة التى يمكن الحصول عليها من دراسة أصول التصوف الأولى دراسة نقدية تحليلية ، مما قام به لويس ماسنيون فى كتاب الطواسين للحلاج . فليس هناك من شك فى أن سلسلة من البحوث من هذا الطراز تمهد السبيل لوضع تاريخ التصوف العام » .

وفى أثناء ذلك المجهود المضنى الطويل — مجهود النشر والترجمة — كانت تفيض المجلات العلمية ودوائر المعارف الكبرى بمقالات الأستاذ وبحوثه فى التصوف ، ويظهر له بين وقت وآخر كتاب فيه ، من أهمها :

١ — كتابه « دراسات فى التصوف الإسلامى » (١٩٢١) (Studies in Islamic Mysticism) الذى عرض فيه لأربع مسائل مختلفة من مسائل التصوف هى :

(ا) تحقيق ترجمة حياة أبى سعيد بن أبى الخير ، ومنزلته من بين كتاب الرباعيات ، وتصوفه .

(ب) نظرية عبد الكريم الجيلى فى الإنسان الكامل .

(حـ) القصائد الصوفية لعمر بن الفارض .

(ى) مذكرات عن كتاب فصوص الحكم لمحيى الدين بن عربى .

٢ — وكتابه « صوفية الإسلام » (١٩١٤) (The Mystics of Islam) .

٣ — وكتابه « فكرة الشخصية فى التصوف الإسلامى » (١٩٢٣) (The Idea of Personality in Sufism)

أما مقالاته فأهمها المجموعة التى ترجمتها فى هذا الكتاب ، وأضفت إليها محاضراته الثلاث التى نشرها فى كتاب « فكرة الشخصية الخ » المذكور آنفا .

وقد اختتم حياته الطويلة الحافلة بترجمة المثنوى لجلال الدين الرومى والتعليق عليه فى عدة مجلدات . وبذلك العمل الجليل أضاف إلى اللغة الإنجليزية درة من درر الأدب النادرة وثروة روحية وشعرية خالدة ، سيعرفها له الناطقون بهذه اللغة فى كل مكان ، وسيعرفها له التاريخ .

وقد كان نيكولسون فى مزاجه العقلى والخلقى وتصويره الشعرى صوفيا بالفطرة . ولا شك عندى فى أنه شاطر الصوفية أذواقهم ومواجيدهم وإن لم يعش معهم فى زواياهم وربطهم ، ولذا استطاع أن يسبر غوراً فى الحياة الصوفية خفى على الكثيرين ، وأن يوجه دراسة التصوف وجهة جديدة ، ويقيمها على أسس علمية تتوافر فيها كل مزايا المنهج العلمى الدقيق . وهو مخلص كل الإخلاص للصوفية ، شديد العطف عليهم ، أمين على ما ينقل من أقوالهم ، صادق الحدس فى فهم رموزهم وإشاراتهم ، بارع فى ترجمة شعرهم إلى لغته شعراً يكاد تخفى فيه كل معالم الترجمة ، مع المحافظة التامة على روح الأصل المنقول ومعناه . فنيكولسون شاعر مطبوع ، وفنان بارع ، وصوفى مخلص فى تصوفه قبل أن يكون عالما وباحثا فى التصوف .

ولن أحاول هنا مناقشة جميع المقالات التى ترجمتها مناقشة تحليلية ، كل منها على حدة ، بل سأكتفى بذكر بعض الملاحظات العامة عن تطور فكرة نيكولسون فيما يتصل بمسألة نشأة التصوف الإسلامى بوجه خاص ، وبعض المسائل الأخرى الهامة .

ظهر أول بحث له فى مشكلة نشأة التصوف فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ تحت عنوان « نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره » وقد قسمه قسمين . عرض فى القسم الأول للنظريات التى وضعها الباحثون من قبله فى طبيعة التصوف الإسلامى ونشأته ، ثم ذكر نظريته الخاصة . وذكر فى القسم الثانى ثمانية وسبعين تعريفاً للتصوف باللغتين العربية والفارسية (وقد ترجمت الفارسية منها إلى العربية) — لرجال عاشوا ما بين سنة

٢٠٠ هـ ، سنة ٤٤٠ . وقد أخذ نيكولسون بالتفرقة التي وضعها جولد سيهر بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام ، فأرجع الزهد إلى عوامل قوية داخل الإسلام نفسه ، وإلى انتشار الشعور باعتزال العالم والهرب من الدنيا وضجيجها وويلاتها بين المسلمين في القرن الأول . وبيّن رأيه في مدى تأثير المسيحية والعوامل الأجنبية الأخرى في الزهد، وانتهى إلى أن الزهد الإسلامي وليد عوامل إسلامية في صميمها .

أما التصوف فيُرجِعُ نشأته إلى عوامل خارجة عن الإسلام ، عملت عملها ابتداء من القرن الثالث الهجري . وأهم هذه العوامل وأبرزها في نظره هو الأفلاطونية الحديثة المتأخرة التي كانت شائعة في مصر والشام إلى عهد ذي النون المصري ومعروف الكرخي . ولهذا يتخذ من ذي النون المصري محوراً لبحثه في هذه المقالة ، فيأتي بكثير من الأسانيد التاريخية عن حياة ذي النون ونشأته ، يستدل بها على أن ذا النون كان على علم بالحكمة اليونانية الشائعة في عصره . ويتتبع حركة الثقافة اليونانية المتأخرة وطرق وصولها إلى المسلمين . وينتهي إلى أن التصوف في ناحيته النظرية مأخوذ من الأفلاطونية الحديثة ، موافقا في ذلك رأى ميركس الذي شرح هذه النظرية في كتابه « التاريخ العام للتصوف ومعالمه » (هيد لبرج سنة ١٨٩٣) . ويلخص نيكولسون رأيه في هذه المسألة في قوله : «أما في القرن الثالث الهجري فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها (يعني صورة الزهد) وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه » ؛ وفي قوله : « ولكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ، ولزم أن نعتبره وليدا لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية : أو بعبارة أدق ، وليدا لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي » .

أما في الناحية العملية فالتصوف في نظره متأثر بالفلسفة الهندية الفارسية ، ودليله على ذلك أبو يزيد البسطامي .

ولكننا نجد تحولا ظاهرا في نظرية نيكولسون في المقال الذي نشره سنة ١٩٢١ في دائرة معارف الدين والأخلاق تحت عنوان «التصوف» ، فإنه يعترف صراحة بمنزلة العامل

الإسلامى من بين العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف ، حيث يقول : « وجملة القول أن التصوف فى القرن الثالث — شأنه فى ذلك شأن التصوف فى أى عصر من عصوره — قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة : أعنى بهذه العوامل البحوث النظرية فى معنى التوحيد الإسلامى ، والزهد والتصوف المسيحيين ، ومذهب الغنوصية ، والفلسفة اليونانية والهندية الفارسية . ثم يبدو له أن البحث عن أصل واحد للتصوف عبث ومضيعة للوقت ، فيرفض كل نظرية تقول بالأصل الواحد ، بما فى ذلك نظريته فى الأصل اليونانى فيقول : « وقد عولجت مسألة نشأة التصوف فى الإسلام حتى الآن معالجة خاطئة ، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التى استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية ، يمكن تفسير نشأتها تفسيرا علميا دقيقا بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو بوضع فروض تفسر جانبا من الحقيقة لا الحقيقة كلها » .

بل إنه أدرك أن التعاليم الإسلامية نفسها ، وتفسير الصوفية المسلمين لعقيدة التوحيد تفسيرا خاصا جعلهم أشبه بالقائلين بمذهب وحدة الوجود ، كل ذلك كان له أثره فى تشكيل البحوث النظرية فى التصوف الإسلامى . ولذا أنكر النظرية الشائعة التى استند إليها فون كريمر وأمثاله فى ادعائهم أن التصوف مشتق من أصل هندى فارسى : وهى قولهم إن أهم خصائص التصوف الإسلامى القول بوحدة الوجود ، وإن كل متصوف إسلامى يدين بهذه العقيدة . وقد نفى نيكولسون القول بوحدة الوجود حتى عن الحلاج الذى أثر عنه قوله « أنا الحق » ، وعن عمر بن الفارض الذى أثر عنه قوله « أنا هى » (أى الحقيقة الإلهية) ، بل عن أبى يزيد البسطامى الذى أثر عنه قوله « سبحانى ما أعظم شانى » . وذهب إلى أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى التصوف الإسلامى على حقيقته إلا منذ زمن ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ ، وأن « كل الأفكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ، إنما هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشآ فى الإسلام وكانا إسلاميين فى الصميم » .

ومن أهم ما كتبه نيكولسون ونقلته إلى العربية فى جملة ما نقلت هنا ، بحثه القيم فى

« فكرة الشخصية فى التصوف » ، وهو من غير شك أعوص بحوثه كلها فهما ، وأشدها تركيزا . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى طبيعة الموضوعات التى يعالجها ، فإنها من أدق مسائل التصوف وأعقدها . زد على ذلك أن المؤلف وضع نصب عينيه فكرة خاصة عن « الشخصية الإلهية » استمدها من اللاهوت المسيحى ، وحاول جهده أن يجد لها نظيرا فى التصوف الإسلامى ، على الرغم من الفارق العظيم بين وجهتى النظر المسيحية والإسلامية ؛ فإن النظريات الصوفية التى عرض لشرحها لها طابعها الخاص الذى يميزها فى جوهرها عن نظائرها المسيحية ، على الرغم من تسرب بعض الأفكار المسيحية إليها . بل إن عدم وجود كلمة فى اللغة العربية الفلسفية ترادف كلمة personality (التى ترجمناها فى العصر الحديث بالشخصية) كان من أكبر أسباب استغلاق الموضوع على كاتب البحث وقارئه على السواء ، فإن مسألة « الشخصية » — كما يقول — لم تلعب فى علم الكلام الإسلامى الدور الذى لعبته فى اللاهوت المسيحى ، على الرغم من أن متكلمى المسلمين أفاضوا فى الكلام فى الصفات الإلهية ومعنى اتصاف الله بها ، مما يمكن اعتباره جزءا هاما فى هذه المسألة .

ويتبع نيكولسون فى فكرته عن الشخصية الإلهية الأستاذ « وب » الذى يعتبر حجة فى هذا الموضوع فيقول : إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه ، من حيث هو معبود، و بين الإنسان من حيث هو عابد . و إن هذه الصلات يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو بولغ فى جانب تشبيهه .

وهذا المعنى لا شك موجود فى نظريات الصوفية ، بل موجود فى القرآن نفسه الذى وصف الله تعالى بالتنزيه والتشبيه على قدم المساواة . أما الذين بالغوا فى التنزيه مثل المعتزلة و بعض الفلاسفة الأقدمين كأفلوطين الإسكندرى فى تصوره للواحد ، أو بالغوا فى التشبيه مثل المجسمة و بعض أصحاب وحدة الوجود ، فقد أضاعوا معنى الشخصية الإلهية بأن عبدوا إما فكرة مجردة لا شخصية لها مثل الأولين ، أو خلعوا على معبودهم صفات الحوادث فقضوا على معنى الألوهية مثل الآخرين .

و إذا كانت فكرة المسيحيين عن الشخصية الإلهية مستمدة من فكرتهم عن المسيح الذى هو « كلمة الله » و « الأقنوم الثانى » فى الثالوث المقدس ، فإن هذه الفكرة لا يمكن مقارنتها

بأية نظرية إسلامية قال بها الصوفية — حتى نظريتهم فى « الحقيقة المحمدية » ونظريتهم فى « الكلمة الإلهية » على الرغم من أن مثل هذه النظريات متأثر بلا شك بأصول مسيحية[1].
فالصعوبة الحقيقية فى الموضوع آتية من المقارنات التى يعقدها الأستاذ بين النظريات المسيحية ونظائرها الإسلامية ، كقوله مثلا : « فالذى اعتبرته المسيحية تمييزا بين الأقانيم فى الثالوث هو الذى اعتبره المسلمون تمييزا بين صفات التنزيه وصفات التشبيه فى الذات الإلهية الواحدة » ، مع أن الله المنزه عند المسلمين لا يمكن مقارنته بالأب عند المسيحيين ، والله المشبَّه عند الأولين لا يقارن بالابن عند الآخرين . وكقوله : « إننا لا نستطيع أن نناقش الأفكار المتصلة بالشخصية فى المسيحية والإسلام من غير أن نعرض للكلام عن شخصية المسيح ومحمد .... فإن فكرة المسيحيين عن الشخصية — أى عن الصلة الشخصية بالله — هى فى الواقع فكرتهم عن المسيح ، كما أن فكرة المسلمين عن الشخصية الإلهية هى فكرتهم عن محمد » . وأنا إن وافقت أستاذى على الشق الأول من هذه العبارة فأنى قطعا لا أوافقه على الشق الثانى ، فإن فيه من المبالغة ما لا أرى له مبررا .

وينقسم البحث إلى قسمين كبيرين : الأول فى فكرة الشخصية الإلهية عند المسلمين وتطورها التاريخى ، والثانى فى فكرة الصوفية عن شخصية النبى محمد عليه السلام . وقد مرت فكرة الشخصية الإلهية فى الإسلام فى أدوار مختلفة حددها التطور التاريخى لهذا الدين ، فكانت فى صدر الإسلام غيرها بعد اتصال المسلمين بأهل الديانات والثقافات القديمة من الأمم المغزوة . وظهر ذلك التحول ظهورا واضحا فى علم الكلام كما ظهر فى التصوف ، فقد أسقط متصوفة القرن الثانى أمثال رابعة العدوية ومعروف الكرخى من تصورهم للشخصية الإلهية صفات الجبروت والقهر والأمر والنهى والبطش وما إليها ، ولم يُبْقُوا فيها إلا على صفات الجمال والمحبة — تلك المحبة التى فهموها على أنها مشاهدة الله فى القلب ، وفناء المحب فى المحبوب . والفناء الصوفى يتفق مع القول بالشخصية الإلهية ، لأنه ليس — كالنرفانا الهندية — محوا تاما للشخصية الإنسانية ، بل هو محو يعقبه صحو ، وفناء يعقبه بقاء . هو فناء عن الإرادة الإنسانية مثلا لتحقق الفانى بأن الإرادة الحقيقية هى إرادة الله . فهو يفنى عن إرادته الخاصة

(١) وقد بينت كل ذلك فى مقال لى فى « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » نشرته بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ .

ليبقى بالإرادة الإلهية ، ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله وهكذا .

وهنا يستشهد المؤلف بأبيات كثيرة من التائية الكبرى لابن الفارض ، ويشرح كلامه فى « مقام الاتحاد » الذى لا يتحقق — فى نظره — إلا إذا فنى العبد عن إرادته وكل ما يعتبره من صفات نفسه ، ويشعر بأنه واحد مع محبوبه . وما ذكره من تحليل لأبيات ابن الفارض وتفسير لمذهبه ، من أروع ما كتب فى هذا الموضوع .

ومن الشخصيات الصوفية الكبيرة التى يعرض لها أيضا فى هذا البحث :

أولا — شخصية الحسين بن منصور الحلاج الذى لا يعده من أصحاب وحدة الوجود خلافا لما زعم فون كريمر ، فإن وصف التصوف الإسلامى بأنه انصبغ منذ أواخر القرن الثالث بصبغة وحدة الوجود ، أو القول بأن الحلاج كان أول من عبر عن معانى هذا المذهب تعبيرا دقيقا ، وصف لا ينطبق على تصوف ذلك العصر ولا على الحلاج . والصوفى — فى نظر نيكولسون — لا يدين بمذهب وحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . فإذا راعى جانب التنزيه ، شاهد الله فى كل شىء واعتبره فى الوقت نفسه فوق كل شىء : وهذه هى وحدة الشهود لا وحدة الوجود .

ولكنا يجب أن نتذكر أن محيى الدين بن عربى ، وهو من أساطين مذهب وحدة الوجود ، بل واضع أساس هذا المذهب فى الإسلام ، قد قال بالتنزيه والتشبيه معا ، ولم يغفل لحظة واحدة عن قرن أحدهما بالآخر . فهل كان هذا الصوفى من أصحاب وحدة الشهود لا وحدة الوجود على حد تعبير الأستاذ ؟ إن الجواب الصريح القاطع بالنفى ، والسر فى ذلك راجع إلى أن ابن عربى قد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد . فالله عنده منزه ، أى أنه فى ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعينات اللانهائية التى يظهر فيها فى كل آن . وهو مشبَّه بمعنى أنه فى صفاته وأسمائه هو الظاهر فى صورة كل متعين ، المقيد فى ظهوره بمقتضيات الصور التى يظهر فيها . فالتنزيه والتشبيه وجهان لحقيقة واحدة ، أو أمران اعتباريان ، وإلا « فالحق المنزه هو الخلق المشبه » لا فرق بينهما إلا فى صفة واحدة هى وجوب الوجود التى ينفرد بها الحق .

ثم يمضى نيكولسون فى شرح مذهب الحلاج فيبين فى جلاء أن قوله « أنا الحق » لم

يكن صيحة جذب أو شطحة صوفى ، بل كان تعبيرا كاملا عن نظرية خاصة كان هو أول واضع لها : وهى نظرية استند فيها الحلاج إلى الأثر اليهودى المشهور ، أعنى قولهم « خلق الله آدم على صورته » (بإعادة الضمير فى صورته إلى الله لا إلى آدم) . فكأن قول الحلاج « أنا الحق » معناه أنا صورة الحق الخالق ، وبهذا يكون مذهبه مذهب حلول لا اتحاد .

ثانيا — شخصية الغزالى . وأهم ما يذكره عنه بعد تلخيصه لأزمة الغزالى الروحية وتوبته ، نظريته فيما يسميه « بالمُطاع » . والمطاع — كما يفهمه نيكولسون — هو « الروح المحمدى » أو « النور المحمدى» منبع العلم الباطن ، ومصدر كل وحى وإلهام ، وإن كان الغزالى ينسب إليه وظائف أخرى مثل تدبير العالم وحفظه .

ثالثا — شخصية جلال الدين الرومى الذى يصوره بصورة الشاعر الصوفى الذى يعبر عن مكنونات أسراره بلسان العاطفة والخيال ، لا بلسان الفيلسوف أو الصوفى المتفلسف . وهو أميل إلى أن ينفى عن جلال الدين القول بوحدة الوجود مع كثرة ما أثر عنه من القصائد المشعرة بذلك ، مستندا إلى أن الشعور الصوفى الغامر قد يحمل صاحبه على أن يرى نفسه عين الوجود الشامل، بل عين الله ، من غير أن يعتقد بأن الكل هو الله . وأهم ما يشغل جلال الدين هو الحياة الروحية وأحوالها ، ولذا يعنى بوصف هذه الحياة وصفا دقيقا رائعا ، لا سيما ما يتصل من ذلك بحنين النفس إلى القرب من الله ، ومناجاته والاتصال به ، وحنين الله إلى تلك المناجاة وذلك الاتصال . ولم يفته أن يعالج بعض المشاكل الفلسفية العامة كمسألة الخير والشر ، والجبر والاختيار ، ولكنه يعالج تلك المسائل بطريقته الخاصة ، ويجد الحل الصحيح لها عن طريق الذوق لا العقل . فالشر ليس له وجود حقيقى إلا فى نظر العقل ، والحرية الحقيقية هى حرية العبد الذى أحب الله ففنيت إرادته فى الإرادة الإلهية ، وهذه حال ينمحى فيها الفرق بين الجبر والاختيار .

وفى الجزء الأخير من محاضراته يدرس نيكولسون موقف الصوفية من النبى ، وتصورهم لشخصيته ، ويرى أن بعض الصوفية لم يقفوا عند تصوير النبى بالصورة التى صوره بها أهل السنة ، من أنه رسول من رسل الله أرسله الله لتبليغ رسالته ، وأنه كان آخر من أرسل من الأنبياء ، فلما مات انتهت حياته بموته . ولم يقفوا عند حد اعتباره مثالا أعلى للإنسان الكامل

فى الدين والأخلاق كما فعل سلفهم ، بل اعتقدوا أن له (أو بالأحرى لنوره أو حقيقته أو روحه) وجوداً أزليا سابقا على وجوده التاريخى ، وأن ذلك النور لا يزال موجودا بعد موته يظهر فى كل ولى من الأولياء إلى يوم القيامة . ولما كانت أخص صلة تربط الصوفى بالنبى هى صلة المحبة ، وكان معنى المحبة عند الصوفية فناء المحب فى المحبوب ، تكلموا فى الاتحاد بالحقيقة المحمدية والفناء فيها ، كما تكلموا عن الاتحاد بالله والفناء فيه . وهكذا شغلت شخصية النبى ، حبيب الله وحبيب أوليائه ، صوفية المسلمين طوال القرون الوسطى ، فجعلوا الإيمان به الخطوة الأولى نحو الإيمان بالله ، واتخذوا شفاعته والتوسل إليه طريقا موصلا إلى الله ، واعتبروا مدحه والصلاة عليه من وسائل التقرب إلى الله . وهنا يعقد نيكولسون بعض المقارنات بين مظاهر نظرية الصوفية فى الشخصية المحمدية ومظاهر نظرية المسيحيين فى شخصية المسيح ، لا سيما فى مسألة الوساطة والشفاعة .

وبعد ، فهذه لمحة تاريخية عن جهود رجال الغرب فى التصوف الإسلامى ، أردت أن أبين منزلة جهود الأستاذ نيكولسون منها ، وأن أشير فى صورة مجملة إلى قيمة بحوثه التى أنشرها اليوم بين قراء العربية . لم يقل نيكولسون الكلمة الأخيرة فى المسائل التى عرض لبحثها ، ولكنه مهد الطريق للباحثين ، فساروا فيه آمنين من غوائله ، واتخذوا من شخصية الأستاذ ، ومن منهجه وعلمه ، أنموذجا يفخرون بالاحتذاء به . وصاحب هذه الكلمات واحد منهم .

الإسكندرية { ٣٠ رمضان سنة ١٣٦٥
٢٧ أغسطس سنة ١٩٤٦

أبو العلا عفيفى

١

نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره*

وثبت بتعريفات كلمتى «صوفى» و«تصوف» مرتبة ترتيبا زمنياً

— ١ —

كان المقصود بادىء الأمر أن تضاف الفكرة الأساسية فى هذه المقالة فى صورة تعليق على مجموعة التعريفات التى وردت بوجه خاص فى رسالة القشيرى (القاهرة ١٢٨٧ هـ) وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار[1] ونفحات الأنس لجامى (كلكتا ١٢٥٩ هـ) لكلمتى «صوفى» و «تصوُّف» .

وتحتوى هذه الكتب نحوا من مائة تعريف لهذين الاصطلاحين لا يتجاوز واحد منها أكثر من بضعة سطور . وقد اعتقدت أنه ربما كان من المهم ، بل من المفيد ، أن يرتب أهم هذه التعريفات ترتيبا زمنيا بقدر ما يمكن هذا الترتيب ، فإنه بهذه الطريقة وحدها يمكن أن تلقى هذه التعريفات ضوءا على التطور التاريخى للتصوف . ومع ذلك كانت النتيجة ضئيلة إلى حد ما .

غير أنه لا شك في أن هذه التعريفات فى جملتها توضح التطور التدريجى للفكر الصوفى الإسلامى ابتداء من القرن الثالث الهجرى إلى أواخر القرن الرابع ، بالرغم من أن عباراتها القصيرة تمثل غالبا ناحية خاصة من نواحى التصوف ، أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفى بعينه ، أو إلى حالة غالبة على صوفى فى وقت معين . ولكن الفكرة التى يمكننا أن نستمدها من هذه التعريفات لا تعدو تخطيطا عاما لتطور التصوف . ولهذا اعتزمت أن أحلل الأفكار

(*) نشر هذ المقال فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٣ — ٣٤٨

(١) الإشارة إلى نشرتى لتذكرة الأولياء ، المجلد الثالث من سلسلة الأستاذ براون المعنونة بالنصوص التاريخية الفارسية Persian His orical Texts .

التى يشير إليها أصحاب هذه التعريفات وغيرهم من مبرزى رجال التصوف تحليلا زمنيا ، وأن أقرر النتائج التى وصلت إليها فى هذا الصدد .

على أنى لا أدعى أننى استقصيت كل المادة التى يمكن استغلالها فى هذا البحث ، فإنه لم تتح لى الفرصة بعد لمراجعة مصدرين من أهم مصادر التصوف : وهما حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهانى[1] المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، وكشف المحجوب لعلى بن عثمان الجلَّابى الهُجْوِيرى[2] الذى ألف كتابه فى النصف الثانى من القرن الخامس . ومع ذلك فإن المادة التى بين يدى تبدو ، فيما أرى ، صالحة لتكون أساسا للبحث المبدئى الذى قصدت إليه . والموضوع من السعة بحيث لا يمكن معالجته فى صفحات قليلة كهذه على الوجه الذى يليق به . وهو من الغموض بحيث لا يمكن الوصول فيه إلى حل نهائى فى ضوء ما لدينا من المعلومات فى الوقت الحاضر . فالصورة التى أقدمها فى هـذا المقال يجب ألا تعتبر أكثر من محاولة أو تجربة فى هذا الميدان ، وإن كنت أعتقد أن الأفكار الأساسية فيها سوف يدعمها البحث العلمى المستقبل . ولن أتعرض لمناقشة المبادىء الصوفية المعروفة ، ولكنى سأحاول أن أوضح من أين اشتقت هذه المبادىء ، وكيف تطورت حتى ظهرت فى صورة المذاهب الصوفية .

٥ — وقد ظهرت بذور التصوف الأولى فى نزعات الزهد القوية التى سادت فى العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى . وترجع العوامل الرئيسية فى ظهور نزعة الزهد — كما يقول جولدزيهر — إلى عاملين هامين : الأول المبالغة فى الشعور بالخطيئة ، والثانى الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة[3] . سارت هذه الحركة وفقا لقواعد الدين أول الأمر ، غير أنه لم يكن مفر من أن المبالغة فى التزام بعض الأمور الواردة فى تعاليم النبى محمد عليه السلام ، وفى سيرته[4] ، استتبعت من الناحية الأخرى إهمالا لبعض مسائل الدين التى قد لا تقل فى نظر أخيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية .

(١) نشرت بالقاهرة سنة ١٩٣٢ . (المعرب) .

(٢) ترجمه صاحب المقالة إلى اللغة الإنجليزية .

(٣) نصوص فى تاريخ تطور التصوف (مجلة فينا الشرقية مجلد ١٣ رقم ١ ص ٣٥ وما بعدها
Matarialien zur Entwickelungsgeschichte des Sûfismus.

(٤) مثل التوكل والذكر (المعرب) .

وسرعان ما تحول الزهد إلى التصوف : فإن الحسن البصرى ، وهو أشهر ممثلى حركة الزهد ، يُعَدُّ فى نظر الصوفية واحدا منهم . وهم محقون فى ذلك ، لأن الحسن البصرى كان ينزع إلى حياة روحية خالصة فى عبادته ، غير قانع بمجرد الصور الشكلية فى أدائها . ويروى القشيرى[١] عنه أنه قال : « مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة » . ويروى صاحب الكامل[٢] له قوله : « حادثوا هذه القلوب فإنها سريعة الدثور ، واقدعوا هذه الأنفس فإنها طلعة ، وإنكم إلا تقدعوها تنزع بكم إلى شر غاية » . ومع هذا كله فإن هؤلاء الزهاد لم يكونوا إلا رُوَّاداً فى الطريق الصوفى .

ويذهب القشيرى إلى أن كلمة « صوفى » قد استعملت قبل نهاية القرن الثانى الهجرى — أى قبل سنة ٨١٥ م — ومن المحتمل جداً أن هـذه الصفة التى تشير إلى استعمال لباس الصوف — الذى كان يلبسه زهاد المسلمين ، كما يقول ابن خلدون ، ليميزوا أنفسهم عن غيرهم ممن كانوا يلبسون فاخر الثياب — قد وضعت حداً فاصلا بين الزهاد من رجال التصوف ، وبين غيرهم ممن ساروا سيرة السلف ، وأنها أطلقت أول ما أُطلقت على أبى هاشم الكوفى (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) الذى يقول فيه جامى (نفحات الأنس ٣٤ ، ١١) : — « إنه تقدمه رجال كان لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل ، وفى طريق المحبة ، ولكنه كان أول من تسمى بالصوفى » . ولعل من الخير أن نضيف إلى ما ذكره جامى عن أبى هاشم الصوفى فى العبارة التى اقتبسناها ، ذكره بعد ذلك مباشرة ، من أنَّ أول خانقاه بُنيت للصوفية كانت بالرملة فى فلسطين ، وأن الذى أسسها كان أميرا مسيحياً . ولكنا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر فى تشكيل التصوف فى صورته الأولى ، لا نرى أن فى أقوال متصوفة الزهاد ، من أمثال إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١ هـ) وداود الطائى (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) والفضيل بن عياض (المتوفى سنة ١٨٧ هـ) وشقيق البلخى (المتوفى سنة ١٩٤) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأى مصدر أجنبى آخر إلاَّ قليلا . بعبارة أخرى يبدو لنا أن هذا النوع من التصوف كان — أو على الأقل من المحتمل أنه كان — وليدا لحركة الإسلام ذاته ، وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله ؛ وهى فكرة لم يكن من الممكن أن ترضى ذوى النزعات

(١) رسالة القشيرى ص ٥٤ . ط مصر ١٣٣٠ = ص ٦٣ السطر الأخير ط مصر ١٢٨٧ .
(٢) الكامل للمبرد حـ ١ ص ١٠٠ س ٤ ط مصر ١٣٢٣ .

الروحية من المسلمين . ولكن تصوف من ذكرناهم من الصوفية لم يكن إلا تصوفا معتدلا بالرغم من أنهم ذهبوا فى أساليب الزهد والرضا إلى أبعد حد ممكن . فإنهم كانوا بعيدين كل البعد عن أحوال الجذب والوجد وما لزم عنهما من البحوث النظرية الجريئة التى ظهرت فى التصوف فى العصر المتأخر[١] . قد أحب هؤلاء القوم الله ، ولكن خوفهم إياه كان أقوى وأشد . وقد أدى بهم الحب إلى الاستسلام المطلق لإرادة الله ، لا إلى المعرفة الكاملة بوجوده . فهم وسط بين الزهد والمعرفة أو الثيوسوفيا . وربما كان أفضل وصف لهم هو الرضا (Quietism) .

أما فى القرن الثالث فقد ظهر التصوف فى صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها ، وهى صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه . ومما له دلالته ، أننا نجد أول تعريف للتصوف فى أقوال معروف الكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠هـ) ، وهو من أصل مسيحى أو مندائى (صابئى) فارسى كما يدل على ذلك اسم أبيه فيروز أو فيروزان[٢] . ويقال إن معروفا كان مولى للإمام على بن موسى الرضا وأنه اعتنق الإسلام على يديه . وقد عاش فى بغداد — فى حى الكرخ الذى ينسب إليه عادة — فى عصر هارون الرشيد ، وقبره الذى لا يزال قائما بها كان دائما موضع احترام عظيم . وقد صاحب داود الطائى (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) ولكن صاحب الفهرست (١٨٣ ، ١٦) يخبرنا أن أستاذه فى التصوف كان يدعى فرقدا السَّنجى[٣] وأن فرقدا هذا قد أخذ عن الحسن البصرى الذى أخذ عن مالك ابن أنس . وليس لمثل هذه الأسانيد التى اخترعت لتبين صلة التصوف بالإسلام الأول كبير قيمة . وقد وصف صاحب تذكرة الأولياء معروفا الكرخى بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله . ويحدثنا عنه تلميذه سرى السقطى الصوفى المعروف فيقول : « رأيت معروفا الكرخى فى النوم كأنه تحت العرش ، فيقول الله عز وجل لملائكته : من هذا ؟ فيقولون : أنت أعلم يارب .

---

(١) وهناك شذوذ ظاهر عن هذه القاعدة فى حالة رابعة العدوية (المتوفاة سنة ١٣٥ هـ أو ١٨٠ أو ١٨٥ على بعض الروايات) ، فإننا نرى فى أقوالها فكرة كاملة عن الحب الإلهى ، وإن كان من المحتمل أن كثيراً من هذه الأقوال مدخول عليها .

(٢) كان أصل «معروف» من إقليم واسط (انظر ما بعد) .

(٣) لا يعرف ضبط هذه الكلمة على وجه التجديد فقد تكون نسبة إلى سنج بالفتح أو سنج بالكسر

فيقول : هذا معروف الكرخى سكر من حبى فلا يفيق إلا بلقائى»[١] . ونحن نتبين فى أقوال معروف الكرخى لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك ، مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم العنصر الإساسى فى التصوف الإسلامى . و إليك بعض هذه الأقوال :

« إن محبة الله شىء لا يكتسب بالتعلم و إنما هى هبة من الله وفضل »[٢]

« يعرف أولياء الله بأمور ثلاثة : أن يكون فكرهم فى الله وأن يقوموا بالله وأن يكون شغلهم به »[٣] و إذا لم يكن للعارف من غير نفسه أى نوع من أنواع السعادة ، فإنه فى نفسه متقلب فى جميع أنواع السعادة »[٤].

قال معروف يوما لتلميذه سَرِىّ السَّقَطِى : « إذا كانت لك إلى الله حاجة فَأَقْسِمْ عليه بى »[٥].

و إن من يتتبع أقوال إبراهيم بن أدهم وأقوال الصوفية الآخرين الذين ذكرناهم آنفا ، يدرك فى وضوح أن أقوال معروف الكرخى من طراز آخر يخالف طراز أقوالهم كل المخالفة . فإن تصوفهم يتجه نحو غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة . أما تصوفه فقد كان فى جوهره وسيلة للمعرفة كما يدل عليه تعريفه للتصوف الذى يقول فيه: «إنه الأخذ بالحقائق». ولنتتبع الآن التطور التاريخى لاتجاه معروف الكرخى قبل أن نبحث عن مصدر هذا التطور .

نجد مثلا أن أبا سليمان الدارانى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) — وهو من أهل واسط : نزح إلى الشام وأقام فى قرية داريا غربى دمشق — له أقوال كثيرة فى صميم التصوف النظرى فى معانيها وعباراتها . مثال ذلك قوله :

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٩ ط مصر ١٣٣٠ = ص ١١ ط مصر ١٢٨٧ .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٢ .

(٣) المرجع نفسه ج ١ ص ٢٧١ س ١٨ .

(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٣ .قارن هذا بتعريف إبراهيم بن أدهم الوارد فى الكتاب نفسه حـ ١ ص ٩٣ س ٢٤ وهو « من علامة العارف أن فكره مشغول بذكر الله ، وأن أقواله تسبيح وتقديس لله ، وأن أفعاله عبادة ، وأن عينه شاخصة إلى ألطاف الله فى أفعاله وقدرته » .

(٥) الرسالة القشيرية ص ٩ ط مصر ١٣٣٠ = ص ١١ ط مصر ١٢٨٧ .

« لا يزهد فى شهوات هـذه الدنيا إلا من وضع الله فى قلبه نوراً يشغله دائما بأمور الآخرة »[١] .

وقوله : « إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم فى فراشه من السر ، و يفيض عليه من النور ، ما لا يكشفه للقائم فى صَلاَته . و إذ استيقظت فى العارف عينُ قلبه ، نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق »[٢]

وقوله : « لو تمثلت المعرفة رجلا لهَلَكَ كلٌّ من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها وطيبها ولطفها ، ولبَدَا كل نور ظلاما بالقياس إلى بهائها »[٣]

وقوله : « إن المعرفة أقرب إلى الصمت منها إلى الـكلام »[٤]

وقوله : « إذا بكى القلب على ما فقَد فَرِحَت الروح بما وجدت »[٥]

ور بما كان من الخير أن نورد النص التالى كاملا ، لأنه من الأمثلة الأولى التى ظهرت فيها لغة الحب الإلهى ظهورا واضحاً ، وهى اللغة التى كان لها شأن كبير عند الصوفية فيما بعد .

« حدَّث أحمد بن أبى الحوارى قال : دخلت على أبى سليمان الدارانى وهو يبكى فقلت له : ما يبكيك ؟ فقال : يا أحمد ولِمَ لا أبكى ، و إذا جنَّ الليل ونامت العيون وخَلاَ كل حبيب بحبيبه وافترش أهل المحبة أقدامهم وجَرَت دموعهم وتقطرت فى محار يبهم ، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى يا جبر يل : بعينى من تلذذ بكلامى ، واستراح إلى ذكرى . و إنى لمطَّلِع عليهم فى خلوتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم . فلِمَ لا تنادى فيهم . يا جبر يل ما هذا البكاء ؟ هل رأيتم حبيبا يعذب أحباءه ؟ أم كيف يجْمُـلُ بى أن آخذ قوما إذا جنَّهم الليل تملقوا لى ، فبى حلفت أنهم إذا وردوا على القيامة لأ كشفن لهم عن وجهى الـكريم حتى ينظروا إلىَّ وأنظر إليهم»[٦]

فإذا تجاوزنا بشرا الحافى (المتوفى سنة ٢٢٧ هـ) الذى وصف « العارفين » بأنهم خاصة

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٣٢ س ١٢ .
(٢) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٤ س ٢٣ .
(٣) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٥ س ٣ .
(٤) نفس المرجع ج ١ ص ٢٣٥ س ٥ .
(٥) نفحات الأنس ص ٤٤ س ٣ .
(٦) الرسالة القشيرية ص ١٥ ط مصر ١٣٣٠ = ١٨ س ٥ ط مصر ١٢٨٧ .

صفياء الله[١] ، لقِيَنا ذو النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥)[٢] الذى هو أحق رجال لصوفية على الإطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف . وقد اعترف له بالفضل فى هذا الميدان كتّاب التراجم المؤرخون من المسلمين ، ففيه يقول جامى مثلا (نفحات ، ٣٦ ، ٢ وما بعدها) : هو رأس هذه الفرقة : فالكل قد أخذ عنه وانتسب إليه . وقد كان المشايخ قبله ؛ ولكنه كان أول من فسر إشارات الصوفية وتكلم فى هذا « الطريق » . ويذكر أبو المحاسن (١ ، ٧٥٣) ، أن ذا النون كان أول من تكلم فى مصر فى الأحوال ومقامات « أهل الولاية » . وتدل الأقوال المأثورة عن ذى النون فى كتاب تذكرة الأولياء وغيره من كتب التصوف ، على صدق هذه الأحكام فى جملتها ، ولو أننا لا نستطيع الأخذ بها حرفيا لما يبدو فيها من عنصر المبالغة . ولا يتسع المقام هنا لتحليل الأقوال الصوفية الضافية الممتعة التى قرنت باسم هذا الصوفى . وتكفى الإشارة إلى أن التعريفات التى ذكرها له صاحب تذكرة الأولياء عن كلمتى العارف والمعرفة تملأ نحوا من صفحتين (راجع التذكرة جـ ١ ص ١٢٦ — ١٢٨) . يقسم ذو النون المعرفة ثلاثة أقسام : الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين ، والثانى معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء ، والثالث (وهو العلم بصفات التوحيد) خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم (تذكرة جـ ١ ص ١٢٧ ، س ٣ وما بعده) . ولما سئل ذو النون كيف عرف ربه ؟ أجاب : « عرفت ربى بربى ولولا ربى لما عرفت ربى »[٣] ومع ذلك اعترف بأن أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه . وكذلك قال وقد سئل عن الذكر : «هو غيبة الذاكر عن الذكر »[٤] . وقال : «من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة نسى فى جنب ذكره كل شىء ، وحفظ الله تعالى عليه كل شىء ، وكان له عوضا عن كل شىء »[٥] . وقال

---

(١) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٢ س ١٣ .

(٢) سمى ذو النون بهذا الاسم لكرامة ظهرت له ذكرها صاحب تذكرة الأولياء ج ١ ص ١١٦ س ١٨ وما بعده .

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ ، س ١١ من أسفل ط . مصر ١٣٣٠ = ١٦٧ س ٧ ط . مصر ١٢٨٧ .

(٤) القشيرى ص ١٤٢ س ١٠ . ط . مصر ١٣٣٠ = ١٦٦ س ٢٣ ط مصر ١٢٨٧ .

(٥) نفس المرجع ص ١٠٢ س ١١ من أسفل ط مصر ١٣٣٠ ؛ ص ١٠١ س ١١ من أسفل = ١٢٠ ، ٧ ط . مصر ١٢٨٧ ؛ ١١٩ س ٢ .

« ليس من احتجب عن الخلق بالخلوة كمن احتجب عنهم بالله »[١] ، والحق فى نظر ذى النون لا يمكن وصفه إلا بصفات السلب ، ولذلك يقول : « كل ما تصور فى وهمك فالله بخلاف ذلك »[٢] .

ولذى النون أقوال كثيرة فى أن التصوف علم باطن قاصر على الخواص ، ولهذا يفرق بين توبة العوام وتوبة الخواص فى قوله : « توبة العوام تكون من الذنوب وتوبة الخواص تكون من الغفلة »[٣] ؛ ويعتبر محبة الله سرا لا يجوز الخوض فيه لئلا يسمعه العوام : قال وقد تذاكر القوم المحبة فى مجلسه : « كفوا عن هذه المسئلة لا تسمعها النفوس فتدعيها ثم أنشأ يقول :

الخوف أولى بالمسىء إذا تأله والحزن
والحب يجمل بالتقى وبالنقى من الدرن[٤]

ويذكر ذو النون كأس المحبة الذى يسقى الله به المحبين . (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٦ س ١٣) . وهذا من أوائل الأمثلة التى نجدها فى استعمال الرمزية الباكوسية[٥] التى أُغْرِمَ بها فيما بعد شعراء الصوفية .

ومما يؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع . (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٩ س ١٣ ؛ والقشيرى ١٨٠ س ٨)[٦] ، وأول من عرّف التوحيد بالمعنى الصوفى . (القشيرى ص ٥و٨)[٧] ففيما ذكرناه — فيما أعتقد — ما يكفى للدلالة على أن ذا النون المصرى — لا أبا يزيد البسطامى كما يعتقد مستر هونفيلد (Whinfield) — كان له أكبر الأثر فى تشكيل الفكرة الصوفية[٨] .

---

(١) نفس المرجع ص ٥١ س ١٧ ط . مصر ١٣٣٠ = ٦٠ ، ١ ط . مصر ١٢٨٧ .
(٢) نفس المرجع ص ٤ س ١١ من أسفل ط . مصر ١٣٣٠ = ص ٥ ، ١٠ ط . مصر ١٢٨٧ .
(٣) نفس المرجع ص ٩ س ٦ ط . مصر ١٣٣٠ = ص ١٠ ، ١٦ ط مصر ١٢٨٧ .
(٤) نفس المرجع ص ١٤٧ س ١٤ ط . مصر ١٣٣٠ = ١٧٢ ، ٢١ ط مصر ١٢٨٧ .
(٥) باكوس إله الخمر عند اليونان (المعرب) .
(٦) الرسالة القشيرية ط مصر ١٣٣٠ ص ١٥٣ س ٧ من أسفل .
(٧) نفس المرجع ط مصر ١٣٣٠ ص ٤ س ١٣ من أسفل .
(٨) راجع المثنوى : ترجمة هونفيلد (الطبعة الثانية) ص ١٧ من المقدمة . ويسرنى أن أسجل هنا فضل المستر هونفيلد على وأن أقرر ما كان لكتابته من أثر فى تشجيع دراسة التصوف . كما يسرنى أننى متفق معه فى فكرته عن أصل التصوف ونشأته .

ولننظر الآن فيما أورده مترجمو حياة ذى النون المصرى من الأخبار ، لنتبين فى ضوئها شيئا عن أصل مذهبه .

يروى ابن خلكان (رقم ١٢٨ ترجمة دى سلان جـ ١ ص ٢٩١) ، وجامى (نفحات الأنس ص ٣٥) أن اسم ذى النون كان أبا الفيض ثوبان بن إبراهيم ، أو الفيض بن إبراهيم ، وأن أباه — وهو من أهل النوبة أو إخميم فى صعيد مصر — كان عبدا أعتقته قبيلة قريش وأدخلته فى ولائها . ومما يغلب على الظن أن ذا النون أقام فى الحجاز زمنا ، لأن الكتّاب يروون أنه تتلمذ على الإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، وأنه روى كتاب الموطأ نقلا عنه . وكان أستاذه فى التصوف شقران العابد على [illegible] ابن خلكان أو إسرافيل المغربى على حد قول جامى . ويحدثنا ابن خلكان أن ذا النون المصرى كان وحيد عصره علما وعبادة وحالا ومعرفة بالأدب ، وأنه كان حكيما فصيح العربية ، وأنه كان من الملامتيّة ، لأنه أخفَى تقواه بظهوره بين الناس بالاستخفاف بأمور الشرع ، ولذلك عده المصريون زنديقا ولو أنهم اعترفوا له بالولاية بعد موته . (تذكرة الأولياء جـ ١ ص ١١٤ س ١٥ وما بعده) . وتدل الأخبار الواردة عنه فى تذكرة الأولياء على أنه حوّل الحصى وما ماثله إلى أحجار كريمة . ويذكره صاحب الفهرست (٣٥٣ س ٢٨) بين الفلاسفة الذين تكلموا فى علم الكيمياء ، ثم ينسب إليه بعد ذلك كتابين فى هذه الصنعة . (ص ٣٥٨ س ٣)[1] .

وتبدو شخصية ذى النون الحقيقية فى وضوح فيما يذكره عنه ابن القفطى فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ط ليبرت ص ١٨٥) حيث يقول : « ذو النون بن إبراهيم الإخميمى المصرى ، من طبقة جابر بن حيّان فى انتحال صناعة الكيمياء وتقلّد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة . وكان كثير الملازمة لبربا بلدة إخميم ، فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة ، وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيمانا والكافر طغيانا . ويقال إنه فُتِحَ عليه علم ما فيها بطريق الولاية . وكانت له كرامات » .

أما المسعودى الذى توفى بعد ذى النون بمائة سنة كاملة ، وكان أول مصدر تكلم عنه ، فيخبرنا بأنه جمع معلوماته عن ذى النون من أهل إخميم عندما زار هذا البلد . وهو يروى

(١) وقد اشتغل بالطب أيضاً . راجع وستنفلد Gesch. der Arab. Aerzte ص ٢٤ . وينسب إليه ثلاثة كتب لا تزال موجودة (بروكلمان ١ ص ١٩٩) .

عنهم أن أبا الفيض ذا النون المصرى الإخميمى الزاهد كان حكيما سلك طريقا خاصا ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى إخميم ، كثير التطواف بها . وأنه وُفِّق إلى حل كثير من الصور والنقوش المرسومة عليها . ثم يذكر المسعودى ترجمة لطائفة من هذه النقوش التى ادَّعى ذو النون أنه قرأها وحلها[١] .

ولا بد لنا الآن من تعليل ما يقال من أن ذا النون المصرى كان كثير العكوف على دراسة النقوش المصرية القديمة المكتوبة على المعابد ، وحل رموزها . كانت مصر القديمة فى نظر المسلمين م[illegible]علوم الكيمياء والسحر وعلوم الأسرار . فقد كان هرميس البابلى (الفهرست ٥١[illegible]) أول من تكلم فى الكيمياء ثم صار فيما بعد ملكا لمصر ، ودفن فى سفح أحد أهرامها . ويروى بعض الكتّاب أن هرميس كان أحد الكهنة السبعة الذين كانوا سدنة لمعابد الكواكب السبعة . فلما جاء المسلمون قالوا إن هرميس هذا هو النبى إدريس (أخنوخ) واعتبروه أول واضع لأصول الفن والعلم والدين ، وذكروا أنه بنى هيا كل الأهرام ومدائن البرابى فى صعيد مصر ، وخاف ذهاب العلم بالطوفان فبنى البرابى وصوَّر فيها جميع الصناعات وصانعيها نقشا ، وصوَّر جميع آلات الصناع ، وأشار إلى صفات العلوم برسوم لمن بعده خشية أن يذهب رسم تلك العلوم[٢] .

وتدل العبارة السابقة على الاعتقاد بأن الكتابات الهيروغليفية المنقوشة على الآثار المصرية تحتوى علوم الأسرار التى عُرِفَتْ أول ما عرفت عن أهل بابل : أعنى علوم الكيمياء والتنجيم والسحر ، وكان هذا الاعتقاد سائدا إلى درجة أن أخذ به أوسع مؤرخى المسلمين اطلاعا أمثال ابن خلدون الذى لم يكتف بأن اعتبر السحر شيئا له حقيقته ، بل قال « إن البرابى فى صعيد مصر لا تزال شاهدة على وجود هذا الفن ، وناطقة بأدلة قاطعة عليه »[٣] .

ويقول صاحب الفهرست[٤] : — « وبمصر أبنية يقال لها البرابى ، من الحجارة العظيمة المفرطة الكبر ، والبربا بيوت على أشكال مختلفة ، وفيها مواضع للصحن والسحق والحل والعقد

(١) راجع مروج الذهب للمسعوى : نشرة باربييه دى مينار ج ٢ ص ٤٠١ .
(٢) راجع القفطى ص ٦ ط القاهرة ١٣٢٦ ، وكذلك ص ٢٢٨ .
(٣) راجع ابن خلدون : ترجمة دى سلان ج ٣ ص ١٧٦ وما بعدها ، وطبعة بيروت ١٩٠٠ ص ٤٩٩
(٤) راجع الفهرست : طبعة وستنفلد (ص ٣٥٣ س ٣ وبعده) ، وطبعة مصر ١٣٤٨ هـ ص ٤٩٦

والتقطير ، تدل على أنها عملت لصناعة الـكيمياء . وفى هذه الأبنية نقوش وكتابات بالـكلدانية والقبطية لا يُدْرَى ما هى . وقد أصيبت خزائن تحت الأرض فيها هذه العلوم مكتوبة فى الفلجان المتوز(١)، وفى التوز الذى يستعمله القواسون ، وفى صفائح الذهب والنحاس ، وفى الحجارة » .

يظهر من كل ما تقـدم أن ذا النون كان من أصحـاب الـكيمياء والسحر . غير أننا يجب أن نتذكر أن الـكيمياء والسحر (وقد كانت الـكيمياء فى العصر المتأخر معتبرة فرعا من فروع السحر) قد اتصلا منذ عهد بعيد بصلات وثيقة بعلم الط[illegible] والثيوسوفيا (theosophy) . ثم إن هـذه الصلة تبدو واضحة كل الوضوح فى ا[illegible] الأفلاطونى الجديد فى عصره المتأخر ، عصر يمبليخوس وأبرقلس ، كما تظهر فى تاريخ المذهب الغنوصى بأسره ، وهو المذهب الذى يرجعه إيريناوس (Irenaeus) إلى سيمون ماجوس (Simon Magus) ، وفى تاريخ الصابئة . أما فى التصوف فإن هذه الصلة لا تبـدو فى مثل هذا الوضوح ، فإن كبار الصوفية من أهل القرن الثالث كانوا أكثر اشتغالا بالتصوف منهم بسحر الطلسمات ، لأن السحر ، الذى يحرمه القرآن ، لم يكن ليحتل فى مذهبهم مكانا ما . وأما الـكرامات التى ظهرت على أيديهم فقد كانت فى اعتقادهم إمدادات إلهية لم يطلبوها ، ولـكن منحها الله إياهم لمـا لهم من المنزلة الرفيعة فى الولاية والإخلاص فى الإيمان(٢) . ومع ذلك فليس من العسير أن ندلل على تأثير فن السحر القديم فى التصوف . فإن جعفر الصادق (المتوفى سنة ١٤٨ هـ) يذكر عنه ، كما يقول صاحب تذكرة الأولياء ، أنه ألَّـف رسالة فى الـكيمياء والفأل والتطير ، وأن جابر بن حيان الـكيميائى المعروف كان يدعى جابر الصوفى ، وأنه تقلد كما تقلد ذو النون المصرى علم الباطن الذى يطلق عليه ابن القفطى(٣) اسم مذهب المتصوفين من أهل الإسلام .

---

(١) لعلها « فلجان التوز » أى شقائق شجر التوز وهو المعروف بالحور فى مصر (المعرب)

(٢) ابن خلدون — ترجمة دى سلان ج ٣ ص ١٨٤ ؛ وطبعة بيروت ص ٤٩٩ وما بعدها .

(٣) القفطى ص ١١١ . يظهر هذا الربط بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية فى تاريخ التصوف فى القرون الوسطى فى أوربا . وفى هذا المضمار سبق جابر بن حيان وذو النون المصرى كورنيليوس أجريبا وبراسيلسوس .

وهناك أدلة أخرى أقوى من هذه نلتمسها فى ترجمات الصوفية أنفسهم ، فقد روى أن إبراهيم بن أدهم قد لقى فى سياحاته فى البادية رجلا علّمه اسم الله الأعظم ، فلما دعا به بعده رأى الخضر عليه السلام[١] . ويقال عن ذى النون أيضاً إنه كان على علم باسم الله الأعظم و إن تلميذا من تلاميذه هو يوسف بن الحسين (المتوفى سنة ٣٠٤) رغب فى أن يعلمه إياه ، فلم يثبت عند أول امتحان[٢] أجراه عليه ذوالنون (تذكرة الأولياء جـ ١ ، ٣١٦ س ١٠ وما بعده) . ونحن نعلم أن التأثير ببعض الأسماء والعبارات من المبادىء المعروفة فى علم الطلمسات : فقد ذكر فى مؤلف قبطى عن المذهب الغنوسطى شىء عن سر الاسم الأعظم الذى يستغنى به السالك عن سائر الأ[illegible] الأخرى[٣] . ومن الراجح أن ذا النون المصرى كان يستخدم الأدعية ويستعمل البخور ، أو على الأقل كان يفعل ذلك ، كما أخبرنا رجل زاره يوما فرأى بين يديه طستا من ذهب وحوله الند والعنبر يسجر ، فصاح به ذو النون قائلا « هل أنت ممن يدخل على الملوك فى حال بسطهم ؟[٤] » .

كذلك كان ذو النون المصرى : حكيما زاهدا متقلدا سحر الطلسمات : عاش فى القرن التاسع الميلادى بين أقباط مصر وانحدر هو نفسه من أصل قبطى أو نوبى ، وكان كما تدل على ذلك الأقوال المأثورة عنه ، وكما يشهد له عبد الرحمن جامى ، أول من تكلم فى الأحوال والمقامات ، وعنه أخذ من أتى بعده من الصوفية .

— وقد بحث الباحثون فى أصل التصوف ونشأته ووضعوا فى ذلك النظريات المختلفة التى لا تزال قيد البحث . ولا غرابة فى ذلك لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمنى فى تطور الفكرة الصوفية لم يضطلع بدراستهما أحد بعد[٥] . وفى اعتقادى أن إغفال هــذه العوامل والأخذ بالقضايا العامة وحدها منهج فى البحث لا قيمة له ولا يرجى منه الوصول إلى نتائج

---

(١) القشيرى ص ٨ ط مصر ١٣٣٠ .

(٢) وهو قصة الفارة التى يذكرها ابن الأثير ط نورنبرج ج ٧ ص ٧٩ س ٧ .

(٣) كارل شمدت : تاريخ الكتابات الغنوسطية فى اللغة القبطية (بالألمانية) ص ١٩٧ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٦٤ س ٢ من أسفل ط ١٣٣٠ : ص ١٩٣ س ٩ ط ١٢٨٧ ؛ قارن تذكرة الأولياء جـ ١ ص ١٢١ س ١٤ . راجع فيما يتعلق بإحراق البخور عند صابئة المصريين الذين هم من أصل قبطى أو نوبى شفولزون فى كتابه Die Ssabir und der Ssabismus vol. I p. 493 (Chwolsohn)

(٥) وكان من أوائل من فعل ذلك الدكتور مركس فى كتابه (التاريخ العام للتصوف ومعالمه) هيدلبرج ١٨٩٣ ، فقد تتبع التيارات الصوفية فى الإسلام حتى زمن أبى سليمان الدارانى وذهب إلى أن التصوف متأثر بالفلسفة اليونانية . وقد عالجت هذا البحث قبل أن أطلع على كتابه معالجة مستقلة ووصلت إلى رأى شبيه برأيه

حاسمة يطمئن الباحث إليها . نعم نجد بعض وجوه الشبه واضحة بين مبادئ التصوف ومذهب الفيدانتا ، ولكن القول بأن التصوف مستمد من الفيدانتا لايمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخى : أعنى يجب أولا أن نبحث الأثر الذى تركه الفكر الهندى فى الفكر الإسلامى فى الوقت الذى ظهر فيه التصوف ، وأن نبحث ثانيا إلى أى حد تتفق الحقائق المقررة المتصلة بتطور التصوف مع الفرض القائل برده إلى أصل هندى . وكذلك الحال فى النظرية الأخرى القائلة بأن التصوف كان رد فعل للعقلية الآرية ، أو أن التصوف كان فى جوهره وليد العقل الفارسى . فإننا يجب أن نثبت أولا أن الصوفية الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفى كانوا من أصل فارسى . ولكننا قد رأينا — ولا أعتقد أن أحدا ممن درس المسألة دراسة تاريخية ينكر علىّ النتيجة التى وصلت إليها — أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقا . نعم كان معروف الكرخى من أصل فارسى ، ولكن الكلام فى الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التى هى فى صميم التصوف ، لم يظهر إلا عند رجال أتوا بعده ، أمثال أبى سليمان الدارانى وذى النون المصرى اللذين عاشا فى الشام ومصر ولم يجر فى عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسى على الأرجح .

وليس فى التشابه القريب بين المذهب الأفلاطونى الحديث و بين التصوف — وهو تشابه أقوى مما بين التصوف ومذهب الفيدانتا — ما يبرر وَحْدَهُ دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الافلاطونية الحديثة . ومع هذا لا زلت مقتنعا بأن بين الاثنين صلة تاريخية وثيقة . وسأحاول الآن شرح بعض الاعتبارات التى أدت بى إلى هذا الرأى .

إذا أخذنا بالحكم الذى انتهيت إليه بعد دراسة تذكر الأولياء لفريد الدين العطار وغيرها من المراجع : وهو أن التصوف الإشراقى theosophical mysticism — أعنى التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع — قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور فى نصف القرن الذى وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل — أى بين سنة ١٩٨ ، ٢٤٧ هـ — كان من الواجب علينا أن نبحث فى الحال الأثر الذى كان للفلسفة اليونانية بوجه عام ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص ، فى غربى آسيا فى هذه الحقبة من الزمن .

ولا حاجة بنا إلى الإطناب فى الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية بين المسلمين فى ذلك العصر، فإن كل من له إلمام بتاريخ العرب الأدبى يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية — وقد بلغت ذروتها آنئذ — على العراق من مراكز ثلاثة : من الأديرة المسيحية فى الشام ، ومن مدرسة جنديسابور الفارسية فى خوزستان ، ومن وثنيى حران — أو الصابئة فى الجزيرة . وقد نقل إلى العربية كتب لا حصر لعددها فى الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، وعكف على دراستها المسلمون واتخذوها أساسا قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة فى البحث ، حتى لتكاد العلوم والفلسفة الإسلامية تكون مؤسسة على حكمة اليونان وحدها .

وأبرز شخصية يونانية فى الفلسفة الإسلامية هى أرسطوطاليس لا افلاطون ؛ ولكن العرب استمدوا أول علمهم بفلسفة أرسطوطاليس من شراح الأفلاطونية الحديثة ، وكان المذهب الذى غلب عليهم هو مذهب أفلوطين وفورفوريوس وأبرقلس . وليس كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس الذى نقل إلى العربية حوالى ٨٤٠ م حسب تقدير دتريصى إلا ملخصا لمذهب الأفلاطونية الحديثة . ومعنى هذا أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين المسلمين انتشارا واسعا ، وكانت فى متناول طبقات المتعلمين منهم فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، وكان الأمر على هذا النحو بوجه خاص فى الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون ، كما كانتا الوطن الذى تجمع فيه فلاسفة الأفلاطونية الحديثة وأصحاب المذهب الغنوسطى وهراطقة المسيحيين . وفى بدء القرن السادس الميلادى ظهرت فجاءة مجموعة من الكتابات منسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغى الذى تنصر على يد القديس بولص ، ودل البحث العلمى على أن هذه الكتابات تنتمى إلى ذلك العصر ، وأن الذى كتبها على الأرجح أحد أتباع أبرقلس ولعله كان راهبا سوريًّا . ومما يدعم هذا الرأى فى نظر فروثنجهام أن هذه الكتابات ، ولو أن الشرقيين جميعا احتفوا بها وعكفوا على دراستها ، إلا أن السوريين بوجه خاص كانوا هم الذين أظهروها وأحسنوا الدفاع عنها . وقد برهن فورثنجهام على أن هيروثيوس Hierotheos الذى يذكر ديونيسيوس المزعوم أنه تتلمذ عليه : هو استيفن بارسديلى ، أحد الرهبان البارزين فى مدرسة شرقى سوريا وأحد المعاصرين ليعقوب السروجى (٤٥١—٤٥٢ م) . وقد حفظ

ديونيسوس هذا بعض شذرات من كتابين ألَّفهما استيفن وهما الترنيمات الحبية Erotic Hymns ، ومبادىء الثالوجيا : Elements of theology . ولاستيفن غير هـذا كتاب كامل هو « كتاب هيروثيوس فى الأسرار الخفية للربوبية » توجد منه نسخة خطية نادرة فى المتحف البريطانى .

هذا إذن هو الأصل الذى استُمدت منه كتابات ديونيسيوس المزعوم . وقد ترجمها ، كما هو معروف ، إلى اللغة اللاتينية يوحنا سكوتس إريجنيا . وعليها تأسس التصوف المسيحى فى القرون الوسطى فى الغرب . أما أثرها فى العالم الشرقى فلم يكن أقل نفوذا ، فإنها ترجمت عقب ظهورها مباشرة إلى اللغة السريانية ، وذاعت تعاليمها ذيوعا قويا ، كما تشهد بذلك الشروح العديدة التى وضعها عليها الكتَّاب السريان . ولا بد أن تكون هذه الكتابات قد انتعشت انتعاشاً عظيما فى القرن التاسع الميلادى : يدل على ذلك أن المخطوطات الجميلة التى أرسلت من « سكينوبوليس » فى فلسطين إلى إيدسا (الرها) ترجع إلى ذلك العصر . ويقول « ماكس مركس » إن ديونيسيوس كان حوالى سنة ٨٥٠ م معروفا من دجلة إلى إلى المحيط الأطلسى[١] » .

لم يصل المذهب الافلاطونى الحديث إلى علم العرب عن طريق الكتابات الأدبية وحدها ، فإن مدينة « حران » فى الجزيرة كانت كما ذكرنا أحد المراكز الرئيسية التى أشعَّت الثقافة اليونانية على العالم الإسلامى ، لأن أهلها كانوا فى الحقيقة من الوثنيين السريان ، وإن اتخذوا لأنفسهم اسم الصابئة فى بدء القرن التاسع هربا من الاضطهاد الذى تهددهم به الخليفة المأمون[٢] . ولا شك فى أن كثيراً من الحرانيين هؤلاء قد اعتنقوا الإسلام أو المسيحية وإن كان الجمهور الأعظم منهم قد ثبت على وثنيته القديمة . أما الطبقة المتعلمة فيهم فقد ظلوا على دينهم الفلسفى الذى يصفه الشهرستانى وغيره من المؤلفين المسلمين وصفاً ينطبق على الأفلاطونية الحديثة كما نعرفها فى فلسفة أبرقلس ويمبليخوس . أما مدرسة الصابئة ببغداد ، وهى المدرسة التى أنجبت طبقات متعاقبة من أفذاذ العلماء والفلاسفة ، فإنها لم تؤسس حتى نهاية القرن التاسع الميلادى ، ومع ذلك يكاد الإنسان يوقن بأن الاتصال الفكرى بين الصابئة

(١) مركس : نفس المرجع ص ٢٤ .

(٢) راجع القصة فى الفهرست لابن النديم ط مصر ١٣٤٨ هـ ص ٤٤٥ .

والمسلمين قد وجد سبيله إليهم قبل هذا التاريخ بزمن طويل . ولا داعى الآن إلى الاسترسال فى هذا الموضوع بأكثر من هذا القدر . ويكفى القول بأن المسلمين قد وجدوا المذهب الأفلاطونى الحديث أينما حلوا ، وفى أى مكان اتصلوا فيه بالحضارة اليونانية .

وقد كان لمصر والشام دائماً الصدارة بين الأمم التى انتشرت فيها الحضارة اليونانية ، وهما البلدان اللذان ظهر التصوف فيهما لأول مرة بمعناه الدقيق وتطور كما أسلفنا . والرجل الذى اضطلع بأكبر قسط فى تطور هذا النوع من التصوف ، هو ذو النون المصرى الذى وصف بأنه حكيم كيميائى ، أو بأنه — بعبارة أخرى — أحد أولئك الذين نهلوا من منهل الثقافة اليونانية . فإذا أضفنا إلى هذا أن المعانى التى تكلم فيها ذو النون هى فى جوهرها المعانى التى نجدها فى كتابات يونانية مثل كتابات « ديونيسيوس » ؛ أليس فى هذه المقدمات ما يحملنا على التسليم بالنتيجة اللازمة عنها : وهى أنه لا بد من وجود صلة تاريخية بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؟ وهل يمكننا الأخذ بأية نظرية أخرى فى نشأة التصوف ، تفسر الحقائق التى ذكرناها ؟ نعم : لا أذهب إلى الحد الذى ذهب إليه « مركس » عندما ردَّ التصوف برمته إلى كتابات « ديونيسيوس » ، ولكنى انتهيت من بحثى المستقل إلى نتيجة لا تختلف كثيراً فى مؤداها عن نتيجته . وهى أن التصوف فى ناحيته الثيوسوفية (المتصلة بالمعرفة) وليد الحكمة اليونانية إلى حد كبير . ولكنه لم يكن — حتى فى ذلك العصر المتقدم — نتاجاً يونانياً خالصاً : فإن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة نفسها قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون . ولكنى لن أحاول أن أميز العناصر اليونانية من غير اليونانية فى تصوف العصر الذى نحن بصدده : أى قبل سنة ٨٦٠ م .

ومما هو جدير بالذكر أن معروفاً الكرخى كان من أصل صابئى على حد قول أبى المحاسن فيه فإنه يقول : «كان أبواه من أعمال واسط من الصابئة» . فلا يبعد أن « معروف » كان من المندائيين (Mandaeans) الذين ذكرهم القرآن باسم الصابئة ، وسماهم المسلمون « المغتسلة » لكثرة الاغتسال فى شعائرهم الدينية . وقد أقام هؤلاء المندائيون فى أرض البطائح بين البصرة وواسط ، وكان مؤسس مذهبهم رجلا يدعى الحسيح . ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة « غنوصية » قديمة كما يدل على ذلك اسمهم (١) . فإذا لم يكن معروف

(١) راجع Brandt: Die Mandaische Religion P. 167 .

الكرخى نفسه أحد أولئك المندائيين ، فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح . ومن الغريب حقا أن نجد بين الأقوال المأثورة عنه ذلك القول الذى ينسبه إليه صاحب تذكرة الأولياء (تذكرة ج ١ ص ٢٧٢ س ٧) ، وهو « غضوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنثى » . لأن فيه إشارة إلى مذهب المندائيين أو المسيحيين وهو المذهب القائل بأن الكونين ذكر وأنثى (الفهرست ص ٣٤٠ س ٢٧)[١] . ولم يكن معروف الكرخى وحده من كبار الصوفية الذين عاشوا فى بيئة واسط الصابئية ، فإن أبا سليمان الدارانى كان من أهل واسط أيضا (أبو المحاسن ج ١ ص ٥٩١) .

ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصرى « المعرفة » منزلة هامة فى مذهبه ، ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذى النون ، فإن العقبات الست التى يقول إبراهيم بن أدهم إن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى يجتازها[٢] تذكرنا بالأبواب السبعة التى لا تفتح

(١) الفهرست ط . مصر ١٣٤٨ هـ ص ٤٧٧ س ٦ . أما عبارة معروف كما أفهمها فمعناها : إذا كان عالم الظاهر ثنويا فلا تنظر إليه وانظر إلى الوحدة المطلقة . أما ذكر الذكر والأنثى فيظهر أنه راجع إلى الديانة البابلية التى يحتمل أن تكون أصل المذهب الغنوصى ، لأنها تذكر دائماً إلى جانب كل إله ذكر إلهة أنثى مثل أنو Anu . وأناتو Anatu . وهذه أيضاً ظاهرة مطردة فى مذهب الفيض الغنوصى . كذلك نجد Βυθός يوصف غالباً بأنه ذكر — أنثى ἀρρενόθηλυς .

إستدراك : كتب الأستاذ نيكولسون بعد هذه المقالة تعقيباً فى المجلة الملكية الأسيوية سنة ١٩٠٦ ص ٩٩٩ وما يليها قال فيه « ذكرت فى مقالى عن التصوف الذى نشرته فى عدد شهر إبريل من هذه المجلة فى ص ٣١٩ عبارة لمعروف الكرخى سقتها دليلا على إلمامه بمذهب المندائيين . وهى العبارة الواردة فى تذكرة الأولياء (ج ١ ص ٢٧٢ س ٧) ونصها « چشم فرو خوابانيذ أگر همه از نرى بوذ وماذه » فترجمتها « Close your eyes if all is derived from a male and female » (غضوا أبصاركم إذا كان الكل من ذكر وأنثى) . ولكنى منذ ذلك الحين عثرت على الأصل العربى لهذه الجملة فى طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى (نسخة خطية بالمتحف البريطانى رقم : Add. 18, 520 fol 18 a وهو « وغضوا أبصاركم ولو على شاة أنثى » ، فلا بد إذن من تصحيح ما ورد فى تذكرة الأولياء على الوجه الآتى : « أگر همه از بُزى بوذ ماذه » وهو تصحيح تجيزه بعض مخطوطات هذا الكتاب . ولابد لى من أن أعترف أيضاً بأن هذه العبارة لا صلة لها إطلاقا بمذهب المندائيين ، ولو أن دعواى العامة بأن معروف الكرخى كان متأثراً بمذهب المندائيين لا تزال قائمة على الرغم من أننى لم أوفق بعد إلى تحديد وجوه الشبه بين مذهبه ومذهبهم .

ولا يفوتنى أن أذكر بهذه المناسبة أننا يجب أن يكون رائدنا الحذر الشديد فى أخذنا أقوال الصوفية عن تراجم فارسية ، فإن خبرتى الخاصة قد أثبتت أن عدداً غير قليل من هذه الأقوال لا يمكن قراءتها وفهمها على حقيقتها حتى فى أفضل المخطوطات الفارسية وأقدمها ، وأن من المتعذر تصحيحها بغير رجوع إلى أصولها بالعربية .

(٢) رسالة القشيرى ط مصر ١٣٣٠ ص ٨ س ١٧ ؛ تذكرة الأولياء ص ١٠٠ س ١٦ .

للنفس — وهى سائرة فى طريقها إلى الخلاص — إلا إذا حصّلت « المعرفة » γνῶσις أو العلم الباطن ، واجتازت الحراس القائمين على هذه الأبواب واحدا واحدا . وقد استعملت كلمة الحراس (archons) فيما بعد استعمالا مجازيا للدلالة على شهوات النفس : الهوى والحسد ونحوها[1] . وليس عندى من شك فى أن المذهب الغنوصى بعد ما أصابه من التغيير والتحوير على أيدى مفكرى المسيحية واليهودية ، و بعد امتزاجه بالنظريات اليونانية — كان من المصادر الهامة التى أخذ عنها رجال التصوف الإسلامى ؛ وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة . ولا شك عندى أيضا فى أن دراسة هذه المسألة دراسة دقيقة وافية لما يأتى بأطيب الثمرات ، ولكننى على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندى أو فارسى ، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليونانى والديانات الشرقيـة : أو بمعنى أدق وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصى . نعم : من المحتمل أن يكون اثنان على الأقل من هذه المصادر الثلاثة قد تأثرا بأفكار فارسية أو هندية ، ولكن هـذه مسألة لم يصل فيها البحث العلمى ، ولن يصل ، إلى نتيجة حاسمة لتشعب نواحيها . أما الأثر المباشر الذى وصل إلى التصوف من ناحية الهند فقد كان لا شك كبيرا ، ولكنه أتى متأخرا . وإذا قيس بما فى التصوف من أثر للفكر اليونانى والسريانى ، عُدَّ فى المنزلة الثانية .

إن كبار مشايخ الصوفية الذين ماتوا بين سنة ٢٥٠ ، ٣٠٠ هـ هم : سرى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٣) ويحيى بن معاذ الرازى (المتوفى سنة ٢٥٨) وأبو يزيد (أو بايزيد) البسطامى (المتوفى سنة ٢٦١) وأبو حفص الحداد (المتوفى حوالى سنة ٢٦٥) وحمدون القصّار (المتوفى سنة ٢٧١) وأبو سعيد الخراز (المتوفى ٢٧٧ أو ٢٨٦) وأبو حمزة البغدادى (المتوفى سنة ٢٨٩) وسهل بن عبد الله التُّستَرى (المتوفى سنة ٢٧٣ أو ٢٨٣ أو ٢٩٣) وأبو الحسين النورى (المتوفى سنة ٢٩٥) والجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧) وعمرو بن عثمان المكى (المتوفى سنة ٢٩١ أو ٢٩٧ أو ٣٠١) وأبو عثمان الحيرى (المتوفى سنة ٢٩٨) .

---

(١) W. Anz, zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus p. 17.

وممشاد الدينورى (المتوفى سنة ٢٩٩) . ولا يتسع المجال هنا لدراسة تعاليم كل واحد من هؤلاء المشايخ دراسة تحليلية ، وإلا خرجنا عن حدود المختصر الذى رسمناه . ولذا سأختتم هذا البحث بخلاصة موجزة عن التطور العام للتصوف حتى نهاية القرن الثالث الهجرى . وسأقصر نفسى — كما فعلت من قبل — على معالجة المسائل البارزة فى هذا الموضوع .

كان تطور التصوف عن طريقين :

الأول : تنظيم التعاليم الدينية التى كان لها وجود بالفعل قبل التصوف ، والتوسع والتدقيق فى معانيها .

الثانى : اكتساب تعاليم ورسوم جديدة .

كان التصوف فى بدء أمره صورة من صور الحياة الدينية لا يأخذ بها إلا الأفراد ، ولا يأخذها عن هؤلاء الأفراد إلا خاصة أصحابهم . ثم أصبح رويدا رويدا حركة منظمة ومدرسة يتخرج فيها الأولياء ، لها قواعدها ورسومها من حيث سيرة المريدين وأخلاقهم وعباداتهم . وأصبح المريد يتلقى قواعد الطريق الصوفى على أستاذه ، ويخضع لإرشاد هذا الأستاذ خضوعا أعمى . وهنالك دلائل واضحة على أن رجال التصوف من أهل القرن الثالث لم يقنعوا بحياة الزهد والعزلة عن الناس ، بل تطلع المريد الذى سلك طريق القوم إلى أن يصبح يوما ما شيخا عظيما ومرشدا مُلْهَماً : يظهر فى الحفلات العامة ومن حوله أتباعه الكثيرون المعجبون به . يقول أبو يزيد البسطامى : «من لم يكن له أستاذ فإمَامُهُ الشيطان[١]» . وهى فكرة يظهر أن لها صلة بالنظرية الشيعية التى كان عبد الله بن سبأ أول من قال بها . يقول فلهاوسن (Wellhausen) : « إن الشيعة تعتبر تكريم الله فى تكريم الإنسان » . وهذا قول يصدق أيضا على متصوفة الفرس المتأخرين . (قارن مثلا موقف جلال الدين الرومى من أستاذه شمس تبريز) .

وقد ادعى رجال التصوف منذ بدء أمرهم الحظوة عند الله واستمداد السلطان منه . هذا معروف الكرخى يقول لمحدثه : « أَقسِمْ على الله بى » — وهذا ذو النون المصرى يصرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولَى به من طاعته لربه[٢] . أما تقعيد القواعد وتنظيم رسوم

(١) رسالة القشيرى ط . مصر ١٣٣٠ ص ١٨١ س ٥ من أسفل .

(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٣١ س ٧ .

الطريق الصوفى ، فأنك تلمحهما واضحين كل الوضوح فى أقوال مشايخ ذلك العصر أينما قرأتها . فإنهم قسموا الطريق إلى سلسلة من المراحل ، بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطرق[(١)] . يقول يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ : « إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى ، و إذا رأيته يحدِّث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأَبدال[(٢)] ، و إذا رأيته يحدِّث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين ، و إذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين[(٣)] » . وقد ظهرت فى هذا العصر أيضا فرق للصوفية . فقد أنشأ حمدون القصّار (المتوفى سنة ٢٧١ هـ) بنيسابور فرقة الملامتية أو القصارية الذين أظهروا إخلاصهم لله تحت غطاء من الحرية الدينية المصطنعة[(٤)] ، ووجدت فرق أخرى كالطيفورية والخرازية والنورية نسبة إلى أبى يزيد البسطامى (الملقب بطيفور) وأبى سعيد الخراز وأبى الحسين النورى على التوالى .

ويقال إن سَرِى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٣ هـ) كان أول من تكلم ببغداد فى الحقائق الإلهية والتوحيد[(٥)] ، و إن أول من حاضر الناس فى التصوف كان يحيى بن معاذ الرازى[(٦)] (المتوفى سنة ٢٥٨ هـ) ثم قفَّى على آثاره من بعده أبوحمزة البغدادى (المتوفى سنة ٢٨٩هـ)[(٧)] . ويذهب جامى (نفحات الأنس ص ٣٦ س ٤) إلى أن الجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧) كان أول من صاغ المعانى الصوفية وشرحها كتابة ، وأنه كان يعلّم التصوف سراً فى بيوت خاصة وفى السراديب ، فى حين كان الشبلى (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ) يتكلم فى مسائل التصوف علانية . ومن هـذا نستنتج أن أهل السنة الذين أعاد إليهم الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧) سابق نفوذهم ، كانوا أكثر تسامحاً وأقل اضطهاداً للصوفية منهم لرجال

---

(١) راجع تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١ س ٩ وما بعده .

(٢) الأبدال صنف من أصناف الصوفية على رأسهم القطب . ويرى ابن خلدون أن فكرة الأبدال مأخوذة عن فكرة النقباء عند الشيعة .

(٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٠٥ س ٢١ .

(٤) راجع نفحات الأنس ص ٨ س ١٦ ؛ وتذكرة الأولياء ج ١ ص ٣١٩ س٢٢ وما بعده ، و ص ٣٣٣ س ٧ ، ٢٣ . راجع أيضاً كتاب الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (للمعرب) .

(٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٤ س ٩ .

(٦) نفس المرجع ج ١ ص ٢٩٩ س ٦ .

(٧) أبو المحاسن ج ٢ ص ٤٧ س ٦ وما بعده .

المعتزلة . ومما يؤيد ذلك ما روى من أن ذا النون المصرى عند ما اتهم بالزندقة وأرسل إلى بغداد لمحاكمته ، مَثَلَ أمام المتوكل و وعظه فعفا عنه ورده إلى وطنه[١] . بل إن الجنيد نفسه قد اتهم بالزندقة مراراً ، واتهم عدد كبير من الصوفية بهذه التهمة فيما يُعْرَف بمحنة الصوفية ببغداد ، وهى المحنة التى فر على إثرها أبو سعيد الخراز الصوفى (المتوفى سنة ٢٨٦) إلى مصر[٢] .

وقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاماً كاملاً فى التصوف فى ناحيتيه النظرية والعملية ، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة ولم يعنوا إلا قليلا بالمشكلات الميتافيزيقية . ولذلك لن أبحث هنا المصطلحات الفلسفية التى أخذها متأخرو الصوفية من الفلسفة الافلاطونية الحديثة نقلا عن الفارابى وابن سينا والغزالى . ولكننى سأذكر بضع كلمات عابرة عن استعمال الصوفية للأسلوب الرمزى[٣] . ظهرت بوادر هذا الأسلوب فى عصر مبكر جداً فى تاريخ التصوف : فقد حكى عن داود الطائى (المتوفى سنة ١٦٥ هـ) أن أحد الدراويش رآه مرة مبتسما فقال له يا أبا سليمان : من أين لك هذا الانشراح ؟ فقال داود : « أعطونى الصباح شراباً يقال له شراب الأنس ، فاليوم يوم عيد أسلمت نفسى للابتهاج فيه[٤] » .

و إنك لتجد لغة الحب الرمزية ظاهرة كذلك فى الأقوال المنسوبة إلى رابعة العدوية (المتوفاة سنة ١٣٥ أو ١٨٠ أو ١٨٥) وفى أقوال أبى سليمان الدارانى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ) كما يشهد بذلك العبارة التى اقتبسناها له فيما سبق ، ثم فى أقوال غيرهما من بعدهما . وتجد حاتما الأصم يتكلم عن أربعة أنواع من الموت : موت أبيض وهو الجوع ، وموت أسود وهو احتمال الأذى من الخلق ، وموت أحمر وهو العمل الخالص من الشوب فى مخالفة الهوى ، وموت أخضر وهو طرح الرقاع بعضها على بعض[٥] . ولكن الأخيلة الشعرية الغريبة

---

(١) ابن خلكان : ترجمة ذى سلان ج ٢ ص ٢٩١ .

(٢) نفحات الأنس ص ٨١ س ١٦ . تعرف هذه المحنة بمحنة غلام الخليل : وهو أحمد بن خالد بن مرداس ، من أصل عربى من باهلة ، ولد بالبصرة ونشأ ببغداد ومات بها سنة ٢٦٢ . كان معروفاً بالورع والتقوى ولكنه كان مكروها من أهل عصره الذين رموه بالرياء . راجع ميزان الاعتدال للذهبى ص ٦٦ (المعرب)

(٣) « سئل ابن عطاء لم استعمل الصوفية لغة غريبة غير مألوفة فقال « لما كان هذا العلم قد شرف بنا ضننا به على غير الصوفية ، ولم نستعمل لغة الناس وضعنا له لغة خاصة بنا » تذكرة الأولياء .

(٤) تذكرة الأولياء .

(٥) الرسالة القشيرية ط . مصر ١٣٣٠ ص ١٦ س ١٣ .

التى ظهرت فيما بعد فى صورة كاملة فى كلام الصوفى الخراسانى أبى سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) كان لها وجود من قبل فى أقوال أبى يزيد البسطامى (المتوفى سنة ٢٦١). فقد كتب يحيى بن معاذ الرازى إلى أبى يزيد يقول: «سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته». فكتب إليه أبو يزيد «غيرك شرب بحور السموات والأرض وما رُوِىَ بعد، ولسانه خارج، ويقول هل من مزيد[1]؟».

وهاك بعض أمثلة أخرى من هذه الأقوال الغريبة مترجمة عن الفارسية.

«خرجت يوماً إلى البادية وكان «الحُبُّ» قد أمطر وابتلت الأرض، فكانت قدمى تغوص فى «الحُب» كما تغوص قدم الإنسان فى الطين[2]».

«كان يتكلم يوماً عن الحق فامتص شفتيه وقال: أنا الشارب والشراب والساقى[3]».

«أتسمع خرير الماء وهو يجرى فى مجاريه، فإذا وصل إلى البحر سكن؟ إن البحر لا يزداد بوصول الماء إليه، ولا ينقص بخروجه منه[4]».

«الشوق قصبته مملكة المحبين: فيها عرش عذاب الفراق منصوب، وسيف هول الهجران مسلول، وغصن نرجس الوحدة على كف الأمل موضوع. وفى كل آن يطيح السيف بألف من الرقاب. قالوا إن سبعة آلاف من السنين قد مضت: ولكن النرجس لا يزال غضاً طرياً لم يصل إليه كف أى أمل بعد[5]».

ذكرنا من قبل أن النواة الأولى التى نبت منها مذهب التصوف فى الإسلام، وظهرت عنها الصفات الأساسية المميزة له، يمكن الرجوع بها إلى ذى النون المصرى ومن سبقه مباشرة من رجال الصوفية. ولا شك أن هؤلاء الرجال كانوا على عهد بأحوال الجذب والفناء. لكن فكرة الفناء التى برزت أكثر من غيرها فى تاريخ التصوف التالى لعهدهم، لم يتكلم فيها أحدهم كلاماً واضحاً صريحاً، بل كان الصوفى الفارسى أبو يزيد البسطامى أول من استعمل

---

(١) الرسالة القشيرية ط مصر ١٣٣٠ ص ١٤٦ س ١٢.
(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٥ س ٩.
(٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٥٩ س ٢.
(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٣ س ٧.
(٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٦ س ١٧.

كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق : أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها ، حتى ليمكن أن يعدَّ هذا الرجل بحق أول واضع لهذا المذهب[١] .

ولد أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان[٢] فى بسطام إحدى مدن إقليم « قومس » فى الجنوب الشرقى لبحر الخزر . كان جده زراد شتياً وأستاذه فى التصوف كرديا[٣] ، وكان فى أول أمره على مذهب أصحاب الرأى حتى كشف له يوماً عن باب الولاية التى لا مذهب فيها[٤] . ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار فى « تذكرة الأولياء » (ج ١ ص ١٣٤ — ١٧٩) لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكاليف الدينية ، مبشراً بمذهب الحسين ابن منصور الحلاج ، وأحد الأفراد الذين جمعوا إلى خصوبة الخيال عمقَ التفكير ؛ بل لما ترددنا فى مقارنته بفريد الدين العطار نفسه ، و بجلال الدين الرومى . ولكن ليس من العسير أن نعرف أى الأقوال التى ينسبها إليه المترجمون له صحيح ، وأيها مخترع . وقد أشار إلى ذلك عبد الله الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ٤٨١) عند ما قال : إن كثيراً من الأكاذيب قد انتحل باسم أبى يزيد البسطامى مثل قوله : « صعدت إلى السماء وضربت قبتى بإزاء العرش[٥] » . وهو القول الذى بنوا عليه قصة معراج أبى يزيد التى يقصها العطار بالتفصيل . (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٧٢—١٧٦) . و يصفه ابن خلكان بأنه كان زاهداً وحسب ، ولكن ما ذكره عنه كلٌّ من القشيرى والعطار وجامى يؤيده ما نعرفه عن قومه وأسلافه المجوسيين. و إننى أعتقد —اللهم إلا إذا كنت مخطئاً— أن أبا يزيد أصبح البطل الأسطورى فى التصوف الفارسى من أجل أنه انحدر من أصل فارسى قديم ، وكانت تتمثل فيه نزعات أهل وطنه الدينية أحسن تمثيل . فأبو يزيد هو الذى أدخل فى التصوف الإسلامى فكرة

(١) يرى جامى (نفحات الأنس ص ٨١ س ٤ من أسفل) أن أبا سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦هـ كان أول من تكلم فى الفناء .

(٢) هكذا يقول ابن خلكان والقشيرى وجامى. ولكن ياقوت يسميه أبا يزيد طيفور بن عيسى بن شاروسان ويقول إنه يجب ألا يخلط بينه وبين أبى يزيد طيفور بن عيسى بن آدم المعروف بالبسطامى الصغير.

(٣) يذكره صاحب نفحات الأنس (ص ٦٢ السطر الأخير) هكذا گردى والأصح كردى .

(٤) نفحات الأنس ص ٦٣ س ١

(٥) نفحات الأنس ص ٦٣ س ١

وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعاً عظيما فى أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[١] . وهذه النزعة الفارسية الهندية — أعنى نزعة وحدة الوجود — من خصائص التفكير الشرقى ، كما أن النزعة « الثيوسوفية » (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليونانى[٢] .

وسأذكر الآن بعض الأقوال التى نسبت إلى أبى يزيد مما يتمثل فيه : (ا) مذهبه فى الفناء ، (ب) نظريته الصارمة فى وحدة الوجود ، (حـ) قوته الشعرية والخيالية كما تظهر فى تفكيره .

(ا) قال : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف — لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغُيِّبَتْ آثاره بآثار غيره[٣] » . « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فىّ : يا من أنت أنا ! فقد تحققتُ بمقام الفناء فى الله[٤] » . « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأننى لست الآن مَنْ كنته . وفى قولى « أنا » و « الحق » إنكار لتوحيد الحق ؟ لأننى عدم محض . فالحق تعالى مرآة نفسه . بل انظر ! إن الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى ، أما أنا فقد فنيت[٥] » . « ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شىء : بلا زهد ولا علم ولا عمل : فإنه إذا كان بلا شىء ، كان له كل شىء[٦] » . « سئل متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة ؟ فقال : فى الوقت الذى يفنى تحت اطلاع الحق ، ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق[٧] » .

(ب) « إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى[٨] » . « سبحانى ما أعظم شانى[٩] » .

---

(١) Justi, Gesch· der alten Persiens p· p. 184 sqq, and 204 sqq .

(٢) لا شك أن التصوف الإسلامى فى ناحيته العملية كان إلى حد ما على مثال التصوف البوذى . يدل على ذلك ما ذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان عن « رهبان الزنادقة » الذين كانوا يخرجون للسياحة أزواجا ، ولا يقيمون فى مكان واحد أكثر من ليلتين . وكانوا يأخذون أنفسهم بتطهير القلب والعفة والصدق والفقر . ويذكر الجاحظ قصة رجلين منهم دخلا مدينة الأهواز .

(٣) القشيرى ط مصر سنة ١٣٣٠ ص ١٤١ س ١٠ من أسفل .

(٤) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٠ س ١٣ .

(٥) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٠ س ١٦ .

(٦) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٢ س ٢١ .

(٧) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٨ س ٢٤ .

(٨) نفس المرجع ج ١ ص ١٣٧ س ٦ .

(٩) نفس المرجع ج ١ ص ١٤٠ س ١٤ .

« خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحيَّةُ من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد ، لأن الكل واحد فى عالم التوحيد[١] . وسئل ما هو العرش ؟ فأجاب : أنا هو ، وما هو الكرسى ؟ فأجاب أنا هو ، وما هو اللوح والقلم ؟ فأجاب أنا هو[٢] » .

(ح) « ويروى أنه سئل يوما كيف وصلت إلى هذه الدرجة ، وبأى وسيلة حصَّلت هذا المقام ؟ فقال : خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبيا ، وقد أضاء القمر وسكن كل شيء ، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفاً إلى جانبها كالذرة ، فاضطربت واعترتنى دهشة عظيمة وصحت يا رب ! ساحة خالية مع هذا العظم ! ومُلْكٌ موحش مع هذا الجلال ! وإذا بهاتف من السماء يقول : ليس خُلُوُّ الساحة من انعدام اللاجئين ، بل لأننا غير ذلك شِئْنَا ، فإنه ليس كل من عفَّر وجهه أهلا للدخول فى هذه الساحة[٣] » .

« كنت اثنى عشر عاما حداد نفسى : ألقيت بها فى كور الرياضة ، وأحرقتها بنار المجاهدة ، ووضعتها على سندان المذمة ، وطرقتها بمطرقة الملامة ، حتى جعلت منها مرآة . وكنت خمس سنين مرآة نفسى أصقلها دائماً بأنواع من العبادة والتقوى . وسَنَةً أنظر فيها بعين الاعتبار . وقد نظرت فإذا فى وسطى زُنَّار[٤] من الكبر والعُجْب والرياء والاعتماد على الطاعات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال ، فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعاً ، ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق[٥] » .

لم يكن لمذهب وحدة الوجود عند متصوفة القرن الثالث إلا منزلة ثانوية ، اللهم إلا إذا استثنينا أبا يزيد البسطامى وأبا سعيد الخراز . ولم يستعمل هؤلاء الصوفية لغة وحدة الوجود

---

(١) نفس المرجع ج ١ ص ١٦٠ س ١١ .
(٢) نفس المرجع ج ١ ص ١٧١ س ١٨ .
(٣) نفس المرجع ج ١ ص ١٥٥ س ٢٠ .
(٤) الزنار رمز لمذهب الزرادشتيه (الثنوية) .
(٥) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٣٩ س ٥ . من المفيد أن نقارن هذا الوصف الشعرى للمعراج الصوفى بالنص العربى الذى ذكره القشيرى (ط مصر ١٣٣٠ ص ٤٨ س ٣ من أسفل) وهو « قال أبو يزيد كنت ثنتى عشرة سنة حداد نفسى وخمس سنين كنت مرآة قلبى وسنة أنظر فيما بينهما فإذا ا هو فعملت فى قطعه ثنتى عشرة سنه . ثم نظرت فإذا فى باطنى زنار فعملت فى قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه . فكشف لى فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات » .

فى غير تحفظ ، بل جعلوا همهم التوفيق بين التصوف وتعاليم الإسلام ، وعدم تغليب الحقيقة على الشريعة أو العكس . نعم لم يصيبوا توفيقا فى هذا الاتجاه ، ولـكنهم على كل حال شعروا بضرورة الوقوف موقف الحيطة والحذر . فقد فضل الجنيد ، وتبعه فى ذلك جمهور الصوفية فى عصره ، أن يسير فى « طريق الصحو » ، وإن كان أبو يزيد وأتباعه الملقبون بالطيفوريين قد ظهروا بين الناس فى أقوالهم وأفعالهم بمظهر من سكروا بحب الله فلم يفيقوا من سكرهم . ويمكن القول إجمالا بأن صوفية هذا العصر قد اتخذوا القرآن والسنة ميزانا لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسونه من حالات وجدانية[١] . وكانت نتيجة ذلك أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية فى التصوف . يقول سهل ابن عبد الله التسترى : بنيتُ أصول مذهبنا على ست : التمسك بكتاب الله والاقتداء بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأكل الحلال وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا ، والبعد عما نهى الله عنه والتعجيل بالحقوق[٢] . ويقول الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقـال ، لـكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات[٣] » .

ولـكن الصوفية من ناحية أخرى رأوا أنهم ببلوغهم غاية الطريق بعد اجتياز عقباته وتحمل آلامه ، وبعد وصولهم إلى نهاية المعراج الصوفى بتحققهم بالمعرفة الإلهية ، قد وصلوا إلى مقـام الولاية ؛ وأن جميع ما يصدر منهم من قول أو عمل متفق تمام الاتفاق مع روح الشرع مهما ظهر من التعارض بين أقوالهم وأفعالهم من جهة ، وبين ظاهر الشرع من جهة أخرى . ومن هنا قالوا إن رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين[٤] .

ولنلخص الآن النقط الهامة التى حاولنا معالجتها فى هذا البحث فنقول :

١ — إن التصوف بمعنى الانقطاع إلى الله والعزلة عن كل ما سواه كان نتيجة طبيعية لنزعة الزهد التى ظهرت قوية فى الإسلام أثناء حكم الدولة الأموية .

---

(١) راجع القشيرى مثلا ط . مصر ١٢٨٧ ص ١٧ س ٤ من أسفل = نفحات الأنس ص ٤٣ س ٣ من أسفل ؛ وتذكرة الأولياء ج ١ ص ٣٢٩ س ٢ ؛ والقشيرى ص ٢٢ س ١٠ .

(٢) معرب عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٦١ س ٤ .

(٣) القشيرى ط . مصر ١٢٨٧ ص ٢١ السطر الأخير = ط . مصر ١٣٣٠ ص ٢٩ س ٣ .

(٤) القشيرى ط مصر ١٣٣٠ ص ٩٦ س ٦ والعبارة لأبى سعيد الخراز .

٢ — إن حركة الزهد هـذه لم تكن بمعزل عن المؤثرات المسيحية ، وإن كانت فى جملتها نتيجة للتعاليم الإسلامية . فالتصوف الذى ظهر نتيجة عنها كان إسلاميا فى جوهره .

٣ — ولـكن ظهر فى نهاية القرن الثانى الهجرى تيار فـكرى جديد كان له أثره فى التصوف الإسلامى . وهذا التيار الفـكرى غير الإسلامى واضح كل الوضوح فى أقوال معروف الـكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) .

٤ — تطورت هذه الأفـكار الجديدة تطورا عظيما وأصبحت العنصر الفعال فى التصوف فى النصف الأول من القرن الثالث .

٥ — وكان ذو النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) أكبر شخصية شكلت المذهب الصوفى وطبعته بطابعه الدائم .

٦ — أن الظروف التاريخية التى ظهر فيها هذا النوع الجديد من التصوف تحملنا على الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المصدر الذى استمد منه .

٧ — يجب البحث عن هذا المصدر فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وفى المذهب الغنوصى.

٨ — ولـكن بينما كان العنصر الثيوسوفى (المتصل بالمعرفة) فى التصوف الإسلامى يونانيا ، كانت الأفـكار المتطرفة فى مذهب وحدة الوجود فارسية أو هندية ، أعنى الأفـكار التى أدخلها إلى التصوف أبو يزيد البسطامى . أما كلام الصوفية فى الفنـاء ، فالمرجح أنه مستند إلى مذهب النرفانا البوذية .

٩ — أصبح التصوف مذهبا منظما أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث ، وصار للصوفية أساتذة وتلاميذ وقواعد للسلوك . ولـكنهم بذلوا ما وسعهم من جهـد للتوفيق بين تصوفهم و بين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساسا لجميع أقوالهم وأفعالهم .

— ٢ —

سأذكر فيما يلى مجموعة كاملة تقريبا لتعريفات التصوف التى وردت فى رسالة القشيرى وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، وفى نفحات الأنس لعبد الرحمن جامى . وقد تعمدت إغفال ذكر بعض التعريفات التى وضعها متأخرو الصوفية وليس لها فى بحثنا أهمية ذات بال ، كما أغفلت ذكر التعريفات التى لا تعرف شخصيات واضعيها ولا يمكن تحديد زمن معين

لوضعها . ويتبين من النظر فى هذه التعريفات أن الزمن الذى وضعت فيه يكاد يقرب من قرنين ونصف ، لأن أولها هو تعريف معروف الـكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠ ﻫ) ، وآخرها تعريف أبى سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ ﻫ) . ويتبين أيضا أنهـا تعريفات من أنواع مختلفة : إذ منها « الثيوسوفى » المتصل بأحوال الصوفية ، ومنها المتصل بوحدة الوجود ، كما أن منها الأخلاقى واللغوى وما هو أشبه بالحِـكَم . وليس فى عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة « الصوفى » من الصوف ؛ ولـكن الناظر فى التعريفات التى ذكرناها سيظهر له فى وضوح أن الصوفية أنفسهم لم يأخذوا بهذا الرأى : فإنا نجد فى مقابل كل تعريف ينسب الصوفيةَ إلى لبس الصوف اثنى عشر تعريفا تشير إلى اشتقاق كلمة « الصوفى » من الصفاء .

وقد صيغَ بعض هذه التعريفات باللغة العربية ، و بعضها الآخر باللغة الفارسية ، وكثير منها باللغتين معا . على أننى حرصت دائما على ذكر نص التعريفات العربية كلما عثرت عليها فى رسالة القشيرى أو نفحات الأنس لجامى . وليس عندى من شك فى أن فى الإمكان الحصول على أصول عربية لمعظم التعريفات التى ذكرها صاحب تذكرة الأولياء ، لو أن المؤلفات العربية المشابهة لتذكرة الأولياء درست ومحصت تمحيصا دقيقا . وها هى التعريفات المشار إليها مقرونة بأسماء واضعيها :

١ — معروف الـكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠ ﻫ) :

« التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق »[١] (القشيرى ص ١٤٩ . تذكرة ج ١ ص ٢٧٢ س ٤) .

٢ — أبو سليمان الدارانى (المتوفى سنة ٢١٥ ﻫ) .

« تصوف آنست كه بروى أفعال مى روذ كه جز خذاى نداند و بيوسته باخذاى بوذ جنانك جز خذاى نداند » . (تذكرة ج ١ ص ٢٣٣ س ١٩) ، وتعريبه .

« التصوف أن تجرى على الصوفى أعمال لا يعلمها إلا الحق ، وأن يكون دائما مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو » .

(١) نسخة الرسالة القشيرية المشار إليها هى المطبوعة فى مصر سنة ١٢٨٧ ﻫ .

٣ — بشر الحافى (المتوفى سنة ٢٢٧ هـ) .

« صوفى آنست كه دل صافى دارذ با خذاى » . (تذكرة ج ١ ص ١١٢ س ١٣) .

وتعريبه « الصوفى من صفا قلبه لله » .

٤ — ذو النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) .

« سئل ذو النون عن التصوف فقال : هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء ، فآثرهم الله عز وجل على كل شيء » . (القشيرى ص ١٤٩ س ٢٠ . التذكرة ج ١ ص ١٣٣ س ١٠) .

٥ — ذو النون أيضا .

« صوفى آن بوذ كه جون بگويذ نطقش حقائق حال وى بوذ يعنى جيزى نگويذ كه أو آن بناشذ وجون خاموش باشذ معاملتش معبّر حال وى بوذ و بقطع علايق حال وى ناطق بوذ » (التذكرة ج ١ ص ١٢٦ س ١٣) . وتعريبه

« الصوفى هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله . فهو لا ينطق بشيء إلا إذا كان هو ذلك الشيء . و إذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله ، وكانت ناطقة بقطع علائقه (الدنيوية) عن حاله » .

٦ — أبو تراب النخشبي (المتوفى ٢٤٥ هـ) .

« الصوفى لا يكدره شيء و يصفو به كل شيء » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٩) .

٧ — سرى السقطى (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ) .

« التصوف اسم لثلاث (هكذا) معان ، وهو الذى لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله » (القشيرى ص ١٢ س ١ ، والتذكرة ج ١ ص ٢٨٢ س ٢٠).

٨ — أبو حفص الحداد (المتوفى حوالى ٢٦٥ هـ) .

« تصوف همه ادب است » (تذكرة ج ١ ص ٣٣١ س ٦) ، وتعريبه

« التصوف تمام الأدب » .

٩ — سهل بن عبد الله التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ) .

« الصوفى من يرى دمه هدراً ومِلْكه مباحا » . (القشيرى ص ١٤٩ س ٩) .

١٠ — سهل بن عبد الله التسترى أيضاً .

« صوفى آن بوذ كه صافى شوذ از كدر و بُرشوذ از فِكَر ودر قرب خذاى منقطع شوذ از بشر ويكسان شوذ در جشم أو خاك وزر » (تذكرة ج ١ ص ٢٦٤ س ١) ، وتعريبه

« الصوفى من صفا من الكدر ، وامتلأ من الفكر ، وانقطع إلى الله من البشر ، واستوى عنده الذهب والمدر[١] » .

١١ — سهل بن عبد الله التسترى أيضاً .

« تصوف اندك خوردن است وبا خذاى آرام گرفتن واز خلق گريختن » (تذكرة ج ١ ص ١٦٤ س ٣) ، وتعريبه

« التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من الناس » .

١٢ — أبو سعيد الخراز (المتوفى سنة ٢٦٨ هـ) .

« برسيذند از تصوف گفت آنست كه صافى بوذ از خذاوند خويش و بر بوذ از انوار ودرعين لذت بوذ از ذكر » (تذكرة) ، وتعريبه

« سئل عن التصوف فقال : الصوفى من صفَّى ربه قلبهفامتلأ قلبه نوراً ، ومن حل فى عين اللذة بذكره الله » .

١٣ — سمنون المحب[٢] (المتوفى قبل ٢٩٧ هـ) .

« سئل سمنون عن التصوف فقال : ألاّ تملك شيئاً ولا يملكك شيء » (القشيرى ص ١٤٨ س ٦ من أسفل) .

١٤ — عمرو بن عثمان المكى (المتوفى سنة ٢٩١ هـ) .

« سئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف فقال . أن يكون العبد فى كل وقت مشغولا بما هو أولى به فى الوقت[٣] » (القشيرى ص ١٤٨ س ٨ من أسفل) .

---

(١) يذكر صاحب عوارف المعارف النص العربى لهذا التعريف كما أثبتناه فى المتن . (المعرب)

(٢) يقرأ زكريا الأنصارى (المتوفى سنة ٩٢٦ هـ) شارح الرسالة القشيرية اسم سمنون بفتح السين . وينسب جامى القول المنسوب إلى سمنون إلى رويم (نفحات الأنس ص ١٠٥ السطر الأخير) .

(٣) قارن القشيرى ص ٣٦ س ٢١ « يقولون الصوفى ابن وقته يريدون بذلك أنه مشتغل بما هو أولى به فى الحال » .

١٥ — أبو الحسين النورى (المتوفى سنة ٢٩٥ ﻫ) .

« نعت الصوفى السكون عندالعدم والإيثار عند الوجود[١] » (القشيرى ص١٤٩ س ٩)

١٦ — أبو الحسين النورى . أيضاً.

صوفيان آن قوم اندكه جان ايشان از كدورت بشريّت آزاذ گشته است واز آفت نفس صافى سذه واز هوا خالص يافته تادر صف اول ودرجهٔ اعلى باحق بيارا ميذه اند واز غير او رميذه نه مالك بوذ ند ونه مملوك » (التذكرة) وتعريبه .

« الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس ، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق . فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين » .

١٧ — أبو الحسين النورى أيضاً .

« صوفى آن بوذ كه هيچيز در بند او نبوذ و او در بند هيچيز نشوذ » (التذكرة) وتعريبه :

« الصوفى من لا يتعلق به شىء ولا يتعلق بشىء » .

١٨ — أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف نه رسوم است ونه علوم ليكن اخلاقى است يعنى اگر رسم بوذى بمجاهده بدست آمذى واگر علم بوذى بتعلم حاصل شذى بلـﻛ اخلاقى است كه تخلّقوا بأخلاق الله وبخلُق خذاى بيرون آمذن نه برسوم دست دهذ ونه بعلوم » (التذكرة) ، وتعريبه :

« ليس التصوف رسماً ولا عِلْما ، ولـكنه خلق ؛ لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لُحصِّل بالتعليم . ولـكنه تخلق بأخلاق الله . ولن تستطيع أن تُقبِل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم » .

١٩ — أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف آزاذى است وجوا نمردى وترك تكلف وسخاوت » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف الحرية والـكرم وترك التكلف والسخاء » .

---

(١) قد تفهم العبارة بمعنى أن من صفات الصوفى السكون فى حال فنائه وإيثار الفناء فى حال وجوده أو بمعنى أن الصوفى الصادق يسكن قلبه فى حال الفقر ويؤثر غيره على نفسه فى حال الغنى .

٢٠ — أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف ترك جملهٔ نصيبهاءنفس است براى نصيب حق » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها » .

٢١ — أبو الحسين النورى أيضاً .

« تصوف دشمنى دنيا است ودوستى مولى » (التذكرة) ، وتعريبه .

« التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى » .

٢٢ — الجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧) .

« [التصوف هو]أن يميتك الحق عنك و يحييك به» (القشيرى ص ١٤٨ س ١٩) .

٢٣ — الجنيد أيضاً .

« هو أن تكون مع الله بلا علاقة » . (القشيرى ص ١٤٨ س ٤ من أسفل) .

٢٤ — الجنيد أيضاً .

« التصوف عَنْوَةٌ لا صلح فيها » . القشيرى ص ١٤٩ س ٥)(١) .

٢٥ — الجنيد أيضاً .

« [الصوفية] هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم » . (القشيرى ص١٤٩س٥) .

٢٦ — الجنيد أيضاً .

« التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع » (القشيرى ص١٤٩س٦).

٢٧ — الجنيد أيضاً .

« الصوفى كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح » (القشيرى ص ١٤٩ س ٦) .

٢٨ — الجنيد أيضاً .

« إنه كالأرض يطؤها البَر والفاجر ، وكالسحاب يُظِلُّ كل شىء ، وكالقطْر يسقى كل شىء » (القشيرى ص ١٤٩ س ٧) .

---

(١) قارن قول رويم « ما تزال الصوفية بخير ما تنافروا ، فإذا اصطلحوا فلا خير فيهم » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٧) ، وشرح عبد الله الأنصارى على هذه العبارة فى نفحات الأنس ص ٨٤ س ٥ .

٢٩ — الجنيد أيضاً :

« تصوف اصطفا است هركه گزيذه شد از ما سوى الله أو صوفى است » (تذكرة)، وتعريبه :

« التصوف أن يختصك الله بالصفاء ، فمن اصْطُفِيَ من كل ما سوى الله فهو الصوفى » .

٣٠ — الجنيد أيضاً :

« صوفى آنست كى دل او جون دل ابرهيم سلامت يافته بوذ از دنيا و بجاى آرندهٔ فرمان خذاى بوذ وتسليم او تسليم اسمعيل واندوه او اندوه داود وفقر او فقر عيسى وصبر او صبر ايوب وشوق او شوق موسى در وقت مناجات واخلاص او اخلاص محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم » (تذكرة)، وتعريبه :

« الصوفى من أحس قلبه السلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبرهيم فأطاع أوامر الله : ومن كان تسليمه كتسليم اسماعيل، وحزنه كحزن داود، وفقره كفقر عيسى، وشوقه كشوق موسى فى وقت مناجاته ، و إخلاصه كإخلاص محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم » .

٣١ — الجنيد أيضاً :

« تصوف نعتى است كه اقامت نبده در آنست گفتند نعت حق است يا نعت خلق گفت حقيقتش نعت حق است ورسمش نعت خلق » (التذكرة)، وتعريبه :

« التصوف نعت تقيم فيه » . فلما سئل أهو نعت للحق أم للخلق ؟ أجاب « حقيقته نعت للحق ، ورسمه نعت للخلق » .

٣٢ — الجنيد أيضاً :

« پُرسيذند از ذات تصوف گفت بر تو باذ كه ظاهرش بگيرى واز ذاتش نپُرسى كه ستم كردن بروى بوذ » (التذكرة)، وتعريبه :

« سألوه عن حقيقة التصوف فقال : « تمسكْ بظاهره ولا تسأل عن حقيقته و إلا أفسدته» .

٣٣ — الجنيد أيضاً :

« صوفيان آنند كه قيام ايشان بخذاوند است از آنجا كه نداند الاّ او » (التذكرة)، وتعريبه :

« الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم إلا هو » .

٣٤ — الجنيد أيضاً :

« تصوف صافى كردن دلست از مراجعت خِلْقت ومفارقت از اخلاق طبيعت وفرو ميرانيذن صفات بشريّت و دور بوذن از دواعى نفسانى وفروذ آمذن بر صفات روحانى و بلند شذن بعلوم حقيقى و بكار داشتن آنچ اوليترست إلى الأبد ونصيحت كردن جملۀ امت ووفا بجاى آوردن مر حقيقت ومتابعت بيغمبر كردن در شريعت » . (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتى ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، و إخماد صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنازلة الصفات الروحية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، وعمل ما هو خير إلى الأبد ، والنصح الخالص لجميع الأمة ، والإخلاص فى مراعاة الحقيقة ، واتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى الشريعة »(١)

٣٥ — مِمْشاد الدينورى (المتوفى سنة ٢٩٩ هـ) :

« تصوف صفاى اسرار است وعمل كردن بذ آنچ رضاى جبار است وصحبت داشتن با خلق بى اختيار است » (التذكرة) . وتعريبه

« التصوف صفاء الأسرار وعمل ما يرضى الجبّار وأن تسقِطَ الاختيار مع أنك تصحب الخلق » .

٣٦ — ممشاد الدينورى أيضا :

« تصوف توانگرى نموذنست ومجهولى گزيذن كه ندا نند ودست بداشتن از جيزى كه بكار نيايذ » (التذكرة) . وتعريبه

« التصوف أن تُظهِرَ الغِنَى ، وأن تؤثر أن تكون مجهولا حتى لا يعرفك الخلق ، وأن تعف عن كل ما لا خير فيه » .

٣٧ — أبو محمد رُوَيْم (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) :

سئل رويم عن التصوف فقال : « استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد » . (القشيرى ص ١٤٨ س ٥ من أسفل) .

---

(١) ينسب الشعرانى هـذا القول مع اختلاف طفيف فى الألفاظ إلى عبد الله بن خفيف الصبى المتوفى سنة ٣٣١ هـ . (الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٠٣ ط مصر سنة ١٣١٥ هـ .

٣٨ — رويم أيضا :

« التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار » . (القشيرى ص ١٤٨ السطر الأخير)

٣٩ — على بن سهل الإصفَهانى (المتوفى سنة ٣٠٧ هـ) :

« التصوف التبرى عمن دونه ، والتخلى عمن سواه » . (نفحات الأنس ص ١١٦ س ١) .

٤٠ — الحسين بن منصور الحلاج (المتوفى سنة ٣٠٩ هـ) :

« سئل عن الصوفى فقال : وحدانى الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا » (القشيرى ص ١٤٨ س ٢١) .

٤١ — أبو محمد الجُرَيْرى (المتوفى سنة ٣١١) :

« سئل أبو محمد الجريرى عن التصوف فقال : الدخول فى كل خُلُق سنى ، والخروج من كل خُلُقٍ دنى (القشيرى ص ١٤٨ س ١٦) .

٤٢ — أبو محمد الجريرى أيضا :

« التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٨) .

٤٣ — أبو عمرو الدمشقى (المتوفى سنة ٣٢٠) :

« التصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل ناقص بمشاهدة من هو منزه عن كل نقص » (نفحات الأنس ص ١٧٥ س ١٤) .

٤٤ — أَبو بكر الكَتَّانى (المتوفى سنة ٣٢٢) :

« التصوف خُلُقٌ : فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء » . (القشيرى ص ١٤٩ س ١٠)[1] .

٤٥ — أبو بكر الكتانى :

« تصوف صفوة است ومشاهدة » (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف صفاء ومشاهدة » .

---

(١) ترجم هذا التعريف فى تذكرة الأولياء على الوجه الآتى : « تصوف همه خلق است هركرا خلق بيشتر تصوف بيشتر » .

٤٦ — أبو بكر الكتانى أيضاً :

« صوفى كسى است كه طاعت او نزديك او جنايت بوذ كه ار آن استغفار بايذ كرد » (التذكرة) . وتعريبه :

« الصوفى من نظر إلى طاعته بعين الذنب الذى يستوجب أن يستغفر الله منه » .

٤٧ — أبو على الروذَبارى (المتوفى سنة ٣٢٢) :

« التصوف الإناخة على باب الحبيب و إن طرد عنه » .

٤٨ — أبو على الروذبارى :

« وقال أيضا : صفوة القرب بعد كدورة البعد » .

٤٩ — أبو على الروذبارى :

« صوفى آنست كه صوف بوشذ بصفا وبجشاند نفس را طعم جفا و بيندازذ دنيارا از بس قفا وسلوك كند طريق مصطفا[1] » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفى من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم نفسه طعام الجفا ، ونبذ الدنيا وراء القفا ، وسلك سبيل المصطفى » .

٥٠ — عبد الله بن محمد المرتعش (المتوفى سنة ٣٢٨) :

« از وى برسيدند كه تصوف چيست گفت اشكال وتلبيس وكتمان » (نفحات الأنس ص ٢٣٠) وتعريبه :

سئل عن التصوف فقال : إشكال وتلبيس وكتمان » .

٥١ — عبد الله بن محمد المرتعش أيضا :

« صوفى آنست كى صافى شوذ از جملهٔ بلاها وغايب گردذ از جملهٔ عطاها » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفى من صفت نفسه من جميع البلايا وغاب عن جميع العطايا » .

---

(١) يوجد هذا التعريف بالصورة التى ذكرناها فى ملحق تذكرة الأولياء . وهو موجود ، فيما عدا العبارة الأخيرة ، فى تذكرة الأولياء نفسها حيث ينسب إلى أبى عبد الله بن خفيف (المتوفى سنة ٣٣١) . وقد وجد المعرب فى طبقات الشعرانى ج ١ ص ١٣١ أن وفاة هذا الصوفى كانت سنة ٣٧١ هـ . وهى فى القشيرى سنة ٣٩١ .

٥٢ — أبو الحسن المُزين (المتوفى سنة ٣٢٨) :

« التصوف الانقياد للحق » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٨)

٥٣ — أبو عبد الله بن خفيف (المتوفى سنة ٣٣١) :

« تصوف صبرست در تحت مجارى اقدار وفرا گرفتن از دست جبار وقطع كردن بيابان وكوهسار » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف هو الصبر تحت مجارى الأقدار ، والرضا بما تعطيه يد الجبار ، وقطع الفيافى والقفار » .

٥٤ — أبو بكر الواسطى (المتوفى سنة ٣٢٠) :

« صوفى آنست كه سخن از اعتبار گويد وسرّ او منوَّر شده باشد بفكرت » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفى من كان كلامه عن اعتبار ، ومن استنار سره بالافتكار »

٥٥ — أبو بكر الشبلى (المتوفى سنة ٣٣٤) :

« التصوف الجلوس مع الله بلاَ هَمٍّ » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٣) .

٥٦ — أبو بكر الشبلى : أيضا :

« الصوفى منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى واصطنعتك لنفسى[1] : قطعه عن كل غير ثم قال لن ترانى[2] » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٥) .

٥٧ — أبو بكر الشبلى أيضاً :

« التصوف برقة محرقة » (القشيرى ص ١٤٩ س ١٦)

٥٨ — أبو بكر الشِّبلى أيضاً :

« الصوفية أطفال فى حِجْر الحق » . (القشيرى ص ١٤٩ س ١٦) .

٥٩ — أبو بكر الشبلى أيضاً :

« هو عصمة عن رؤية الكون » . (القشيرى ص ١٤٩ س ١٦) .

---

(١) قرآن س ٢٠ آية ٤٣ .
(٢) قرآن س ٧ آية ١٣٩ .

٦٠ — أبو بكر الشبلى أيضاً :

« تصوف آنست كه جنان باشذ كه آن زمان كه وجود نيا مذه بوذ » (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف أن يكون الصوفى كما كان قبل أن يكون » .

٦١ — أبو بكر الشبلى أيضاً :

« تصوف ضبط قُوَى است ومراعات انفاس »[(١)] . (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف ضبط القوى ومراعاة الأنفاس » .

٦٢ — أبو بكر الشبلى أيضاً :

« صوفى وقتى صوفى با شذ كه جملهٔ خلايق را عيال خوذ بيند » (التذكرة) . وتعريبه :

« لا يكون الصوفى صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه » .

٦٣ — أبو سعيد بن العربى (المتوفى سنة ٣٤٠ ﻫ) :

« التصوف كله ترك الفضول » . (نفحات الأنس ص ٢٤٨ س ٢) .

٦٤ — أبو الحسن البوشنجى (المتوفى سنة ٣٤٧) :

« بر سيذ ند از تصوف گفت كوتا هى امل است ومداومت بر عمل » (التذكرة) . وتعريبه :

سألوه عن التصوف فقال : « ضعف الأمل ومداومة العمل » .

٦٥ — جعفر الخُلْدى (المتوفى سنة ٣٤٨) :

« تصوف طرح نفس است ذر عبوديّت و بيرون آمذن از بشريّت ونظر كردن بخذاى بكليّت » (التذكرة) . وتعريبه :

« التصوف طرح النفس فى العبودية ، والخروج من البشرية ، والنظر إلى الحق بالكلية »

٦٦ — أبو عمرو بن النجيد (المتوفى سنة ٣٦٦ ﻫ)[(٢)] :

« تصوف صبر كردنست در تحت أمر ونهى » (التذكرة) وتعريبه :

---

(١) يظهر أن عادة مراعاة الأنفاس وحمل السبح (القشيرى ص ٢٢ س ١٩) مأخوذة عن التصوف الهندى . قارن فون كريمر فى Culturgeschichte Streifzüge p. 48 . ومن أقوال أبى يزيد البسطامى « عبادة العارف مراعاة الأنفاس » (تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٢ س ١٠) .

(٢) هو أبو عمرو اسماعيل بن نجيد (من غيرأل) السلمى جد أبى عبد الرحمن السلمى مؤرخ التصوف المعروف . (راجع القشيرى ص ٢٨ ، وتذكرة الحفاظ للذهبى ج ٣ ص ٢٤٨) (المعرب) .

« التصوف الصبر تحت الأمر والنهى » .

٦٧ — أبو عبد الله الروذ بارى (المتوفى سنة ٣٦٩ هـ) :

« التصوف ترك التكلف واستعمال التظرف [١] ، وحذف التشرف » . (نفحات الأنس ص ٣٠٠ س ١١) .

٦٨ — أبو محمد الراسبى (المتوفى سنة ٣٦٧ هـ) :

« لا يكون الصوفى صوفيا حتى لا يقله أرض ولا يظله سماء ، ولا يكون له قبول عند الخلق ، ويكون مرجعه فى كل الأحوال إلى الحق تعالى » . (نفحات الأنس ص ٣٠٤ س٨)

٦٩ — أبو الحسن الُحصْرى (المتوفى سنة ٣٧١) :

« [خليفة] گفت تصوف چه باشد گفت آنکه از جهان بدون حق بهيچ چيز آرام نگيرد ونيا سايد وآنكه كار خود با أو گذارد كه خداوندست واو خود بقضاى خويش تولاّ ميكند فماذا بعد الحق إلا الضلال چون خدوائد را يافت بهيچ چيز ديگر باز ننگرد » . (التذكرة) ، وتعريبه :

« سأله الخليفة عن التصوف فقال : الصوفى من لا راحة ولا سلوى له فى الدنيا إلا بالله ؛ ومن سلم جميع أمره إلى ربه الذى يعلم ما قدَّره له . فماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ إذا وجد الصوفى ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شئ سواه » .

٧٠ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« صوفى آنست كه چون از آفات فانى گشت با سرِ آن نشود وچون روى فراحق كرداز آن نَيُفتد وحوادث روز گاررا درو اثر نباشد » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفى من إذا فنى عن آفات الدنيا لم يرجع إليها ، ومن إذا ولى وجهه نحو الحق لم يتحول عنه ، وليس للحوادث أثر فيه بحال » .

٧١ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« صوفى آنست كه وجد او وجود او است وصفات او حجاب او ست يعنى من عرف نفسه فقد عرف ربه » (التذكرة) ، وتعريبه :

---

(١) كان التظرف من صفات الزنادقة ، ولكن بعض الصوفية كالملامتية استعملوا التظرف وادعوا الزندقة ليخفوا أحوالهم عن الناس . (المعرب)

« الصوفى من كان وجده وجوده ، وصفاته حجابه : أعنى من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

٧٢ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« صوفى آنست كه اورا موجود نيابند بعد از وجود خويش » (التذكرة) ، وتعريبه :

« الصوفى من لا يجدون له وجوداً كوجودهم » .

٧٣ — أبو الحسن الحصرى أيضا :

« تصوف صفاى دلست از كدورت مخالفات » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف أن يكون قلبك صافيا من كدورة المخالفات » .

٧٤ — أبو عثمان المغربى (المتوفى سنة ٣٧٣) :

« تصوف قطع علايق است ورفض خلايق واتصال حقايق » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق » .

٧٥ — أبو العباس النهاوندى (المتوفى سنة ٤٠٠) :

« تصوف پنهان داشتن حالست وجاه بذل كردن بر برادران » (التذكرة) ، وتعريبه :

« التصوف إخفاء الحال و بذل الجاه للإخوان » .

٧٦ — أبو الحسن الخُرقَانى (المتوفى سنة ٤٢٥) :

« صوفى بمرقع وسجّاده صوفى نبود وصوفى برسوم وعادات صوفى نبود صوفى آن بودكه نبود » (نفحات الأنس ص ٣٣٧ س ٦) ، وتعريبه :

« ليس الصوفى بمرقعته وسجاداته ولا برسومه وعاداته ، بل الصوفى من لا وجود له » .

٧٧ — أبو الحسن الخرقانى أيضا :

صوفى روزى بود كه بآفتابش حاجت بنود و ثبى كه بماه وستاره اش حاجت بنود ونيستى است كه مهستيش حاجت بنود » (نفحات الأنس ص ٣٣٧ س ٧) ، وتعريبه :

« الصوفى نهار لا يفتقر إلى شمس ، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر إلى وجود » .

٧٨ — أبو سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ٤٤٠) :

« شيخ را پرسيدند كه تصوف چيست گفت آنچة در سر دارى بنهى وآنچه در كف دارى بدهى وآنچه بر تو آيد نجهى » (نفحات الأنس ص ٣٤٥ س ١٢) ، وتعريبه :

« سألوا الشيخ عن التصوف فقال : أن تتخلى عن كل ما فى دماغك ، وتجود بكل ما فى يدك ، وألاّ تجزع من شىء أصابك » .

٢

الزهد فى الإســـلام*

تفيض الـكتب العربية والفارسية والتركية بالمادة الغزيرة عن الزهد فى الإسلام ، ولـكنها لم تلق بعد إلا قليلا من عناية الباحثين الأوربيين ، ولا يزال كثير منها بحاجة إلى الـكشف والتحقيق والدرس . ولا أمل فى تكوين فـكرة دقيقة عن الزهد الإسلامى فى جملته حتى تتم دراسة هذه المادة . أما هذا المقال فليس إلا محاولة لتخطيط الطرق التى سار فيها الزهد فى الإسلام ، وكيف نشأ وتطور فى كل منها . مع ذكر الصفات البارزة التى اتصف بها الزهد فى كل حالة .

ويقع المقال فى خمسة أجزاء على النحو الآتى :

١) مقدمة : تعاليم النبى محمد (عليه السلام) .

٢) الزهد فى أوائل الإسلام ، والزهد الصوفى .

٣) تطور الزهد الصوفى فى القرون الوسطى .

(ا) نظام الخلوات والزوايا والرُّبُط الخ .

(ب) طرق الزهد .

٤) الزهد الفلسفى .

٥) خاتمة : الطرق الصوفية (الدراويش) .

١ — مقدمة — تعاليم النبى :

كان عرب الجاهلية على حظ قليل من التفكير الدينى ، وكان تفكيرهم فى هذه الناحية مضطرباً غامضا . وقد شغلهم انهماكهم فى متع الحياة ومتاعبها عن التفكير فى حياة أخروية ، ولم يخطر ببالهم أن يعدوا أنفسهم لحياة روحية وراء حدود القبر . وقد غرست المسيحية —

(*) نشر هذا المقال فى دائرة معارف الدين والأخلاق ، المجلد الثانى سنة ١٩٠٩ ، الطبعة الثانية ١٩٣٠ ص ٩٩ — ١٠٥ .

لا الكنيسة المسيحية ، بل المسيحية غير التقليدية وغير المنظمة — بذور الزهد فى بلاد العرب قبل البعثة المحمدية ، وظل أثرها يعمل عمله فى تطور الزهد فى الأمبراطورية الإسلامية فى عصورها الأولى . ونحن نعلم أن المسيحية كانت منتشرة قبل الإسلام بين قبائل شمالى الجزيرة العربية ، وأن كثيراً من العرب كانوا على شىء من العلم — مهما كان قليلا وسطحيا — بعقائد الديانة المسيحية وطقوسها (١) . بل إن الإشارات التى وردت فى الشعر الجاهلى عن رهبان المسيحيين لتدل على أن عرب البادية كانوا يجلون هؤلاء الرهبان ويعظمونهم ، وكانوا يهتدون بأنوارهم المنبعثة من صوامعهم فى ظلام الليل وهم يسيرون فى الصحراء . فضرب هؤلاء الرهبان وغيرهم من الزهاد الهائمين على وجوههم ، مثلا للعرب الوثنيين فى الزهد ، وحركوا فى نفوس بعضهم ، وهم المعروفون بالحنفاء ، ميلاً إلى النفور من الأوثان ورفض عبادتها . فدان هؤلاء بعقيدة التوحيد ، واصطنع بعضهم الزهد ومجاهدة النفس ، ولبسوا الصوف وحرّموا على أنفسهم بعض أنواع الطعام . وليس هناك من شك فى أنه كان لهؤلاء الحنفاء بعض الأثر فى محمد الذى كان معاصراً لكثير منهم ، وكان اثنان منهم ، متصلين به صلة قرابة أو نسب (٢) .

وقد يفسر لنا تأثير المسيحية حركة الزهد التى ظهرت فى أوائل عهود الإسلام ، وكيف كان محمد وأتباعه الأولون يقومون الليل كله أو بعضه تهجداً وعبادة ، ثم كيف تقلص ظل هذا الزهد بعد ذلك شيئاً فشيئاً (٣) . ولم يكن الزهد من الخصائص التى امتاز بها الإسلام ولا نبى الإسلام ، فإن المأثور عن النبى أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات التى كانت فى متناول يده ، ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق . (راجع سورة المائدة آية ٨٧ — ٨٨) . نعم قد وضع الإسلام لأهله حدوداً وشروطاً تمت بصلة إلى الزهد ، كصوم رمضان وتحريم الخمر ، وكالصلوات الخمس التى يجب على كل مسلم أداؤها كل يوم ، وكالحج إلى البيت الحرام وغير ذلك . ولكن إن كان لهذه الفروض

---

(١) Wellhausen Reste 2, 230 ff.

(٢) قارن مقالة شارلز لايل فى كلمتى حنيف ومسلم فى مجلة الجمعية الأسيوبة الملكية سنة ١٩٠٣ ص ٧٧١ وما بعدها .

(٣) Wellhausen, المرجع المذكور ص ٢٤١ .

دلالتها ، فهى تبرز فى صورة واضحة روح الإسلام الاجتماعية والعملية وروح الشدة ، وهى صفات تتنافى مع روح الزهد والرضا والعزوف عن الدنيا . و إذا غضضنا النظر عما ورد فى القرآن من آيات تشير بصورة عامة إلى حقارة الدنيا وزخرفها ، وتدعو إلى العمل الصالح والتوكل على الله لا على المال والجاه ، فإننا لا نجد فيه إلا قليلا من الآيات التى لها صبغة خاصة فى الزهد . فالصوم مثلا قد فرض تكفيراً عن بعض الذنوب أو عوضا عن القيام ببعض شعائر الدين أو فدية للقتل . قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهَدى : ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ، فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » (البقرة آية ١٩٥) . وقال « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ، ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ..... فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله» (النساء آية ٩٢). وقال «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم » (المائدة آية ٨٩) . وقال « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا» (المجادلة آية ٣ — ٤) . ويحدثنا القرآن أن التوبة إذا صحبها الإيمان والعمل الصالح تبدل السيئات حسنات (راجع سورة الفرقان آية ٧٠) ، وأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (العنكبوت آية ٤٥) . أما تطهير النفس عن طريق الزكاة فوارد فى السور المكية فى مثل قوله تعالى : « قد أفلح من تزكى » (الأعلى آية ١٤)(١) .

وقد وردت مادة ز هـ د التى اشتق منها «الزهد» مرة واحدة فى القرآن فى قصة يوسف فى قوله تعالى : « وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » (يوسف آية ٢٠) وليس لها هنا أى معنى صوفى ، وإنما هى مستعملة فى مقام اللوم والتأنيب . ولكن كلمة التبتل التى هى أقدم من كلمة الزهد موجودة فى القرآن فى قوله تعالى : « واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا » (المزمل آية ٨) والمراد بها نوع من أنواع العبادة التى أمر بها الله . ومن الألفاظ التى وردت فى القرآن فى وصف الزهاد لفظ السائحين والسائحات فى قوله تعالى :

(١) قارن Grimme فى كتابه « محمد » سنة ١٩٠٤ . الجزء الثانى ص ١١٣ .

« التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف الخ » (التوبة آية ١١٣) . وقوله : « مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات » (التحريم آية ٥) . وليس هناك من شك فى أن الكتّاب المسلمين الذين كتبوا فى الزهد قد أولوا القرآن بما يتفق ونظرياتهم الخاصة ، وقرءوا فى كثير من كلماته معانى جديدة خرجوا بها عن معانيها الظاهرة . ومن أهم هذه الكلمات كلمتا « الذكر » و « التوكل » .

٢ — الزهد الإسلامى الأول ، والزهد الصوفى :

صرح القرآن بأن الرهبانية بدعة ابتدعتها المسيحية فى قوله تعالى : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله » (الحديد آية ٢٨) . واعترف محمد فى قول مشهور له بأن لا رهبانية فى الإسلام . ومع ذلك تحدثنا أخبار المسلمين الأوائل بأن فئة منهم قد سلكوا هذا الطريق(١) وتصوِّر النبى بأنه كان فى أول الأمر ينكر عليهم اصطناع المجاهدة وتعذيب النفس تكفيراً عن السيئات ، ثم تظهره بعد ذلك ، أى بعد أن رسخت قدم الزهد فى الإسلام ، وكان لا مناص من التوفيق بين الزهد والتعاليم الدينية ، بمظهر من نصب نفسه قدوة لغيره فى هذه المجاهدات والرياضات . وقد جمع جولد تسيهر طائفة من الأمثلة لرجال من هذا النوع كانوا معاصرين للنبى أو قريبين من زمنه وعرفوا بالتكفير عن معاصيهم بهذه الطرق . من هؤلاء بهلول بن ذؤيب الذى خرج إلى جبل بجوار المدينة ، ولبس لباس الشعر وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح « يا رب انظر إلى بهلول يرسف فى الأغلال ويعترف بذنوبه » . وكذلك أبو لبابة لما ندم على خيانة ارتكبها ، ربط نفسه إلى عمود فى مسجد المدينة وبقى على هذه الحال حتى أيقن أن الله غفر له(٢) . وهناك أنواع أخرى من أساليب الندم والتوبة كانت متصلة بشعائر الحج إلى البيت الحرام . فكثيراً ما ذهب الحجاج إلى مكة مشاة حفاة الأقدام ، أو طافوا بالكعبة وهم مقودون كالجمال بحلقات فى أنوفهم(٣) . وقد سمعنا بحجاج قطعوا على أنفسهم عهد الصمت ، وأن أبا بكر أبطل هذه العادة وعدها من أعمال الجاهلية .

---

(١) راجع مقالة جولد تسيهر فى R. H. R. المجلد ٣٧ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٢) راجع ابن هشام ص ٦٨٦ .

(٣) قارن جولد تسيهر فى مجلة فينا الشرقية مجلد ١٣ ص ٣٦ ، تعليق ٣ .

وقد انفرد القرن الأول فى الإسلام بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التى وقعت فى عهد الصحابة و بنى أمية) والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية ، وازدياد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون إراداتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا فى إسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية Theocracy التى حاول المسلمون إرجاعها : كل أولئك عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها . ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، وانتشرت على مر الأيام . فكانت زهداً دينياً خالصاً فى بادىء الأمر ، ثم دخل إليها بالتدريج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت فى النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوف الإسلامى . وظلت هذه الحركة تحمل طابع مذهب أهل السنة الدقيق طيلة حكم بنى أمية : أى نحوا من قرن من الزمان (٦٦١ — ٧٥٠ م) . وكان القائمون عليها من أشهر أتقياء المسلمين ، بل كان كثير منهم من القراء وأهل الحديث وعلماء الدين . ومن هؤلاء جميعاً استمدت قوتها وشبابها . وأشهر شخصية فى الزهد تمثل روح العصر الذى نتكلم عنه هو المتكلم المعروف الحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٠ م) الذى يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة فى الزهد والتصوف[١] . وتدل أقواله وأقوال غيره من أوائل المسلمين بوجه عام ، دلالة لا تدع مجالا للشك على أن العوامل التى دفعتهم للزهد هى :

(أولا) الرعب الذى ألقاه القرآن فى قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار .

(ثانيا) ما استولى على نفوسهم من الغم والحزن لشعورهم بالمعاصى ، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم فى التوبة والاستغفار .

قال سفيان الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) « ما أطاق أحد العبادة ولا قوى عليها إلا بشدة الخوف[٢] » .

وقال بشر بن منصور لعطاء السُّلَمى : «هب أن ناراً عظيمة أوقدت ونادى مناد أن من دخلها كان آمنا » . فأجابه عطاء : «أخشى أن يقضى علىّ فرحى فأهلك دون أن أصل إليها »

(١) قوت القلوب للمكى — القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ١ ص ١٢٩ ، ١٦٦
(٢) حلية الأولياء ج ٦ ص ٣٦٢ (طبعة القاهرة)

وهنالك قصص كثيرة تخبرنا عن زهاد صعقوا من الرعب عند سماعهم الوعاظ يصفون عقاب الله وما أعد للفاسقين من صنوف العذاب يوم القيامة ، أو بكَوْا بكاءً مرا من خوف العذاب حتى غشى عليهم . وإذا انحرف أحدهم عن جادة الشرع ، مهما كان ذلك الانحراف قليلاً ، قطع شوطا طويلا شاقا فى التكفير عن ذنبه . حتى ليروى عن كَهْمَس بن الحسن أنه بكى أربعين سنة لأنه أخذ مرة قطعة من الطين من حائط جاره .

وقد ظهر بين الزهاد طائفة تعرف بالبكائين ، وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية[1] .

ويجب ألاّ ننسى فى هذا المقام أثر المسيحية فى الزهد الإسلامى فى هذا العصر المبكر[2] فإن الأمر لم يقتصر على اللباس وعهود الصمت وكثير من آداب طريق الزهد التى يمكن ردها إلى أصل مسيحى ، بل إننا نجد فى أقدم كتب تراجم الصوفية — إلى جانب الحكايات العديدة التى تمثل الراهب المسيحى يلقى المواعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائحين فى الصحراء — أدلة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حد كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية . من ذلك أن آيات كثيرة من التوراة والإنجيل مذكورة بين الأقوال المنسوبة إلى أولياء المسلمين ، وأن القصص الإنجيلية التى كان يقصها رهبان المسيحيين على طريقتهم الخاصة كان يتلهف على قراءتها المسلمون : مثال ذلك المجموعة المعروفة باسم الإسرائيليات التى يقال إن وهب بن منبه (المتوفى سنة ٦٢٨ م) قد جمعها ، وكتاب قصص الأنبياء الذى كتبه الثعلبى (المتوفى سنة ١٠٣٦ م) . وهذا الأخير لايزال موجوداً .

وبينما كان من بين هؤلاء الزهاد الأوائل بعض العلماء الذين عاشوا فى المدن ولم يحرموا على أنفسهم الاختلاط بالناس والعيش بين ظهرانيهم ، نرى أن حركة الزهد تغلغلت إلى نفوس العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار ، وفروا من الحياة الاجتماعية فراراً لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر ، أو هائمين على وجوههم فى الصحارى

(١) أبو المحاسن نشرة جوينبول ج ١ ص ٣٩٦ . قارن كتاب الحكام تأليف توماس المرغائى : نشرة بدج ج ١ ص ١٤٧

(٢) راجع فون كريمر (تاريخ الأفكار البارزة فى الإسلام) بالألمانية ص ٥٢ وما بعدها ، ٥٧ وما بعدها ، جولدتسيهر فى R.H.R. مجلد ٣٧ ص ٣١٤ — ٢٤

والجبال وسواحل البحار . ومن هؤلاء الهائمين ابراهيم بن أدهم البلخى (المتوفى سنة ١٦١ هـ) فإنه يمثل رجال الزهد فى عصره ، و إن اختلف عن أكثرهم بأنه كان من أبناء الملوك . كان أميراً من أمراء بلخ ، ولكنه زهد فى الحكم والملك ولبس الصوف وهام على وجهه فى بلاد الشام يعيش من كسب يده من حراسة البساتين وغير ذلك . سئل مرة لم هجرت الناس فقال : أمسكت بدينى بين صدرى وفررت به من بلد إلى بلد ، أرض ترفعنى وأرض تضعنى ، فمن رآنى ظننى راعياً أو مجنوناً . أفعل ذلك لعلى أصون دينى من وساوس الشيطان وأمر بإيمانى سالما من باب الموت »[١] . وفر بعضهم من وجه الدنيا إلى الخانقاوات التى ابتدأت تظهر قبل نهاية القرن الثانى للهجرة . ولم يكن نصيب النساء من تلك الحركة أقل من نصيب الرجال[٢] . غير أنه لم يكن لزهد المسلمين فى ذلك العصر نظام خاص ولا مذهب معين ، و إن امتاز ، كما يقول جولدتسيهر ، بشرح بعض المعانى والعقائد الواردة فى القرآن شرحا خاصاً نظروا إليه من جانب واحد ، وأهملوا بعض النواحى الأخرى التى لا تقل عن ذلك قيمة وأهمية فى نظر أهل السنة من المسلمين .

وفى هذا العصر المبكر لايستطيع أحد أن يفصل الزهد عن التصوف أو يميز بينهما ، بل إن كثيراً من المسلمين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الصوفية (حتى فى القرن الثالث الذى ظهرت التفرقة فيه بين الزهد والتصوف واضحة جلية) لم يكونوا فى الحقيقة إلا زهاداً على حظ قليل جداً من التصوف . فالأولى إذن أن نعتبر أوائل الصوفية منتمين إلى حركة الزهد التى نحن بصددها ، تاركين الكلام فى الخانقاوات والزوايا وما إليها ، والكلام فى الزهد المنظم فى العصر المتأخر ، إلى الفصل التالى . أما الآن فسنقصر قولنا على بعض الرياضات النفسية والنظريات التى تفسر لنا الروح العامة فى الزهد الإسلامى .

(١) اللباس

كانت الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة على الزهد قبل الإسلام ، وفى هذا حاكى العرب رهبان المسيحيين[٣] . وقد شاع استعمال هذا النوع من الثياب بين زهاد

(١) معرب عن تذكرة الأولياء — نشرة نيكولسون ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ وما يليه
(٢) راجع مقالة المؤلف فى التصوف وهى المقالة التالية
(٣) نولدكه فى Z.D.M.G. المجلد ٤٨ ص ٤٧

المسلمين الأوائل ، ومنه اشتق اسم الصوفية الذى استعمل قبل نهاية القرن الثانى الهجرى . على أن اسما آخر أطلق على هؤلاء الزهاد وإن كان أقل شيوعا من اسم الصوفى ، وهو « مسوحى » نسبة إلى مسوح جمع مِسْح وهو اللباس من الشعر[١] . وقد جرت العادة بأن يلبس الزهاد ، رجالا كانوا أو نساء ، جبة أو مدرعة من الصوف ، وأن تلبس المرأة أحيانا غطاء على الرأس من القماش نفسه وهذا الغطاء هو المعروف بالخمار .

وقد استنكر سفيان الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) لبس الصوف وعده بدعة ، واستنكره كذلك غيره من المسلمين لأنهم اعتبروه رمزاً للمسيحية وعلامة على الرياء[٢] . يقول أبو سليمان الدارانى (المتوفى سنة ٨٣٠ م) « يجوز لباس الصوف لمن لبسه يريد بقاءه (أى لبسه اقتصاداً) ، ويجوز لباسه فى السفر ، ومن لبسه فى الدنيا (لعلها فى الدين) فلا يلبسه »[٣] . ويقول فى تفضيل الثياب البيضاء على عباءة الصوف « وإذا لم يبق فى قلبه (أى قلب الزاهد) من الشهوات شىء جاز له أن يتدرع عباءة ويلزم الطريق ، لأن العباءة علم من أعلام الزهد ؛ ولو أنه ستر زهده بثوبين أبيضين بخلطة الناس كان أسلم له »[٤] . وقد كثر ذكر الثياب المتخذة من الشعر ، وكانوا يلبسونها أحيانا تحت فاخر الثياب كما فعل جعفر الصادق . « دخل عليه الثورى رضى الله عنه فرأى عليه جبة من خز فقال له إنكم من بيت النبوة تلبسون هذا ؟ فقال ما تدرى : أدخل يدك ، فإذا تحته مسح من شعر خشن »[٥] . وامتاز بعض الزهاد بلبس البرانس[٦] . وكان عتبة الغلام (المتوفى سنة ٧٨٠م) يلبس ثوبين مغبرين أحدهما رداء والآخر إزار لكى يظهر بمظهر الحرّاس . ويقال إن بشر الحافى الزاهد البغدادى المعروف ذهب يوما إلى السوق وهو لابس فروة رثة المنظر وخُفًّا وإزارا جميلا . كل هذا يدل على أن زهاد المسلمين كانوا يلبسون نوعا خاصاً من الثياب ولكنهم لم يمتازوا به دائما عن غيرهم . أما عن المرقعة التى حلت تدريجياً محل لباس الصوف فراجع مقالتنا فى التصوف فى هذه الموسوعة .

---

(١) نفحات الأنس كلكتا ١٨٥٩ رقم ٨٩ ، ٩٠

(٢) العقد الفريد — القاهرة : ١٢٩٣ ج ٣ ص ٣٤٨ ، طبقات الشعرانى ١٣١٧ ج ١ ص ٣٠ س ٧ من أسفل .

(٣) الحلية ج ٩ ص ٢٧٥ س ٨ وما بعده .

(٤) الحلية ج ٩ ص ٢٦٠

(٥) طبقات الشعرانى ج ١ ص ٢٨

(٦) العقد ج ٢ ص ٢٩١ س ٧

(ب) الطعام والصيام

ذكر كثير من الزهاد فضل أكل الحلال من الرزق دون غيره . يقول إبراهيم بن أدهم « كُلِ الطيبَ من الرزق ولست بحاجة بعدها إلى أن تقوم الليل أو تصوم النهار » . [ويقول لشقيق البلخى : لم ينبل عندنا من نبل بالحج ولا بالجهاد ، وإنما نبل عندنا من كان يعقل ما يدخل جوفه — يعنى الرغيفين — من حله](1) . وقد أثر عنه أنه كان يأكل الطين والتراب إذا لم يجد طعاما لا شبهة فيه . وكان سرى السقطى (المتوفى سنة ٨٦٧ م) معروفا بشدة حرصه على أكل الحلال ، وكان لا يرغب فى طعام يكون لله عليه فيه تبعة ، أو لمخلوق عليه فيه مِنة . وقد اعترف أنه لم يجد إلى ذلك سبيلا(٢) . وفى قصص أولياء المسلمين أمثلة كثيرة تبين كيف عصم الله بعضهم عن أكل ما فيه شبهة من الطعام — كطعام ولائم العرس أو طعام الحكام — بإظهار الكرامات على أيديهم . يحكى القشيرى عن الحارث المحاسبى (المتوفى سنة ٨٥٧ م) أنه كان إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه عرق فكان يمتنع منه . ويرى إبراهيم بن أدهم أن خير طعام الزاهد الخبز الساخن مع زيت الزيتون . وفضَّل غيره الخبز والملح أو ثريد الشعير وغير ذلك . وقد امتنع بعضهم عن أكل اللحم امتناعا تاما ، ولكن لا يظهر أنهم اتخذوا من ذلك عادة لهم ، بل المعروف أنهم كانوا يأكلون القليل من اللحم . وكان من تقاليدهم أخذ العهود على أنفسهم ألا يقربوا ألوانا خاصة من الطعام كالجزر والتمر مثلا ، يقصدون بذلك إلى حرمان النفس من بعض مشتهياتها لتطهيرها وإيصالها إلى مرتبة روحية أعلى(٣) .

وكان الزهاد يصومون إلى جانب فريضة رمضان أنواعا أخرى من الصيام تختلف مددها ودرجاتها من الشدة ، وقد أصبح هذا النوع من الصيام مع الزمن جزءا لا غنى عنه فى الزهد الإسلامى . وكانت الغاية منه إماتة البدن وإحياء الروح ، وتحصيل المعرفة الحقة والابتعاد عن المعاصى . قال عبد الواحد بن زيد (المتوفى سنة ٧٩٣ م) « من قوى على بطنه

(١) الحلية ج ٧ ص ٣٦٩ . أضفت ما بين القوسين إيضاحا للموضوع (المعرب)
(٢) راجع الحلية ج ١٠ ص ١١٦ س ١٢ وما يليه (المعرب)
(٣) قارن طبقات الشعرانى ج ١ ص ٤٠ س ١١ من أسفل

قوى على دينه ، ومن قوى على بطنه قوى على الأخلاق الصالحة ، ومن لم يعرف مضرة فى دينه من قِبَل بطنه فذاك رجل فى العابدين أعمى[١] » . وقال أبو يزيد البسطامى إنه وجد المعرفة بالله « ببطن جائع وبدن عار[٢] » . وكان سهل بن عبد الله التسترى (المتوفى سنة ٨٩٦ م) معروفا بصيامه ، وكان يرى أن الطعام يجب ألاّ يؤكل إلا ليقيم الأود ويبقى على العقل ، وينهى عن الأكل الذى يقصد به تقوية البدن ، ويقول إن العجز عن أداء العبادات لضعف البدن الناشىء عن قلة الأكل أفضل من القدرة على أدائها مع امتلاء البطن[٣] . قال عن نفسه « عزمت على أن أطوى ثلاث ليال ثم أفطر ليلة ثم خمسا ثم سبعا ثم خمسا وعشرين ليلة وكنت عليه عشرين سنة[٤] » . ولكن الغزالى يذكره من بين من صاموا أربعين يوما متتالية[٥] . والظاهر أن الصوفية بعد عصر « التسترى » قد برزوا فى هذا المضمار فإن أبا عثمان المغربى (المتوفى سنة ٩٨٣ / ٤ م) يقول إن الرجل الصمدانى لا يأكل مرة كل ثمانين يوما[٦] .

(حـ) الصـــلاة

لم تكن الصلوات الخمس المفروضة على كل مسلم كافية فى نظر الغيورين من أصحاب الدين الجديد ، على الرغم مما فيها من مشقة وما تلح به من أداء . ولم يلبث الزهاد أن وجدوا مستَنَداً من القرآن يستندون إليه فى القيام بضروب أخرى من العبادة ؛ فقد ذكر فيه « ذكر الله » فى آيات كثيرة كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلا » (الأحزاب ٤١) ؛ وقوله : « واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (الأنفال ٤٥) ؛ وقوله : « فاذكرونى أذكركم » (البقرة ١٥٢) ؛ « فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله » (البقرة ١٩٩) ؛ « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت ٤٥) .

---

(١) الحلية ج ٦ ص ١٥٧ (المعرب)

(٢) القشيرى ص ١٤ س ٢

(٣) راجع الإحياء للغزالى . القاهرة ١٢٨٩ هـ ج ٣ ص ٨٧

(٤) القشيرى ص ١٥

(٥) الإحياء ج ٣ ص ٨٩

(٦) يشير المؤلف إلى رسالة القشيرى ، ولم أجد فى النسخة التى بين يدى هذه العبارة لأبى عثمان المغربى (المعرب)

بدأ الزهاد الأوائل بذكر الله على غير نظام خاص ، لأن الدعوة إلى الذكر لم تحدد طريقا معينا ، ولكنهم سرعان ما عقدوا مجالس للذكر كانت تقرأ فيها الأدعية والأوراد ويتلى فيها القرآن . وأكثروا من صلوات النوافل ومن ذكر أسماء الله أو تكرير عبارات أخرى كقولهم لا إله إلا الله ونحوها . وقد اعتبر الصوفية الذكر ركنا من أركان الدين ، بل عدوه الركن الأساسي فى العبادة . يقول القشيرى هو « ركن قوى فى طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة فى هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر[١] ». ولعل زهاد الإسلام قلدوا فى هذا الأمر اليوخيين المسيحين (Christian Euchites) كما ذهب إليه جولد تسيهر فى مقاله القيم عن نشأة التصوف فى أدواره الأولى[٢] ، وإنى مدين للأستاذ جولد تسيهر فى مقالى هذا بالشيء الكثير فيما كتبه فى هذا الموضوع .

بل إن أولئك الذين اعتبروا الصلاة المفروضة أكمل ضرب من ضروب العبادة ، اعترفوا فى الوقت نفسه بأفضلية الذكر عليها ، من حيث إن الذكر ليس له وقت دون وقت. يقول القشيرى : « ومن خصائص الذكر أنه غير مؤقت ، بل ما من الأوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى ، إما فرضا وإما ندبا . والصلاة وإن كانت أشرف العبادات فقد لا تجوز فى بعض الأوقات ، والذكر فى القلب مستدام فى عموم الأحوال[٣] » .

وكان يصحب الذكرَ فى بعض الأحيان أعمالٌ يقوم بها الزاهد للتكفير عن سيئة أو لتقريع نفسه عن الغفلة ، كما يحكى عن حازم الحنفى أنه كان يضرب الحائط برأسه حتى يدمى ، وعن الشبلى (المتوفى سنة ٩٤٥/٦ م) « أنه كان فى ابتداء أمره ينزل كل يوم سربا ويحمل معه حزمة من القضبان . فكان إذا دخل قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك الخشب حتى يكسرها على نفسه . فربما كانت الحزمة تفنى قبل أن يمسى ، فكان يضرب بيديه ورجليه على الحائط[٤] » .

وقد عقدت مجالس الذكر فى عصر بنى أمية . ويقال إن الحسن البصرى كان رأسها ، وكان يحضرها من الناس من لهم ميل خاص إلى العزلة والزهد ، أو من كانوا يكرهون

---

(١) القشيرى ص ١٠١

(٢) راجع مجلة ڤينا الشرقية المجلد ١٣ ص ٣٩

(٣) القشيرى ص ١٠٢

(٤) القشيرى ص ١٠١ س ١٧

أحاديث القُصَّاص أو خطب المحترفين من الوعاظ . ولكن الصوفية أنفسهم لاحظوا خطر الترديد الآلى فى الذكر وما شاكله ، ولذلك لم يشجع صوفية بغداد فى القرن الثالث الهجرى هذه الأساليب فى العبادة لأنها كانت مجالا لإظهار الرياء[1] . أما القشيرى فيقسم الذكر إلى قسمين : ذكر اللسان وذكر القلب ، وبذكر اللسان يصل العبد إلى استدامة ذكر القلب . والتأثير لذكر القلب ، فإذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل فى وصفه فى حال سلوكه[2] .

(د) الزهد والفقر

يشير القشيرى فى الفصل الذى عقده عن الزهد فى رسالته إلى ما يُزْهد فيه من الأشياء : أهو الحلال أم الحرام . والرأى الذى عليه جمهور المسلمين هو أن الزهد فى الحرام واجب وفى الحلال فضيلة . وهو رأى يتفق مع آيات كثيرة من القرآن كقوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا » (النساء ٧٧) . وقد كاد ينحصر فهم المسلمين للزهد فى أول الأمر فى حرمان النفس من الأمور المادية وحدها كالزهد فى الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائر اللذات البريئة . فإذا كان لأحدهم رداء واحد ظن أنه سيكون له السبق فى دخول الجنة على جاره الذى له رداءان[3] . ولكن لما بالغ الزهاد فى تضييق دائرة الحلال بحيث لم يعد ينطبق وصف الحلال عندهم إلا على القليل من الأشياء حتى كادوا يقولون إنه لا حلال فى الدنيا ؛ ولما عدوا من واجبهم ترك غير الحلال لأنه لا غناء فيه ، سهل عليهم القول بالزهد فى الدنيا بأسرها ، بل لم يعتبروا الزهد فى الدنيا بأسرها زهدا حقيقيا[4] .

وإننا لنتبين فى أقوال الصوفية الأوائل وجود أساس روحى قوى بنوا عليه فكرتهم فى الزهد ، لا لأنهم كانوا أقل صوما أو قياما بالليل ، أو كانوا أضعف من غيرهم فى رياضاتهم

---

(١) راجع جولدتسيهر فى المقال السابق ص ٤٠

(٢) القشيرى ص ١٠١ ؛ قارن مقال المؤلف فى التصوف

(٣) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧

(٤) قال أبو حفص الحداد . الزهد لا يكون إلا فى الحلال ولا حلال فى الدنيا فلا زهد (الرسالة القشيرية ص ٥٦ س ٥ من أسفل) (المعرب)

ومجاهداتهم ، بل لأنهم أدركوا أن كل هذه أفعال لا قيمة لها إلا من حيث هى مظهر خارجى لحياة روحية باطنة . أى أن الزهد الحقيقى مكانه القلب لا الجوارح ، أو هو ترك كل ما يشغل القلب عن الله . والزهد يكون فى النفس خاصة ؛ فإن إنكار الذات الذى هو إنكار رغبات النفس — وهو وحده الذى يعنينا هنا — يمكن وصفه بالتوكل والرضا ، وهو شديد الاتصال بمذهبهم فى الفقر .

ويشير معظم كتب التصوف إلى الجدل الذى ظهر فى عصر متقدم حول المفاضلة بين الفقر والغنى (١) . فقد تناظروا فيما إذا كان الغنىّ الذى أنعم الله عليه بنعمة المال فشكر الله على نعمته أفضل ، أم الفقير الذى يعلن الرضا بما قسم الله له من غير شكوى ؟ فقال بعضهم إن الغنى وهو صفة من صفات الله [فى قوله تعالى : « إن الله لهو الغنى الحميد » (الحج آية ٦٤) ، وقوله « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ، والله هو الغنى الحميد » (فاطر آية ١٥)](٢) أفضل من الفقر الذى هو من صفات العبد . واستشهدوا على ذلك بالحديث « اليد العليا خير من اليد السفلى » أى اليد التى تعطى خير من اليد التى تأخذ . أما كبار الصوفية ، مع استثناء عدد قليل منهم ، فيفضلون الفقر على الغنى ويستشهدون بمثل الحديث « اللهم أحينى مسكينا وأمتنى مسكينا واحشرنى مع المساكين » والحديث : « يدخل فقراء أمتى الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام » والحديث : « الفقر فخرى » الخ . وإنك لتتبين ما كان يقصده الصوفية من معنى الزهد من قول سرى السقطى « لا تأخذ من أحد شيئا ، ولا تسل أحدا شيئا ، ولا يكن معك ما تعطى منه أحدا شيئاً (٣) » . هكذا فهم الصوفية المثال الأعلى فى الفقر ، وهو فهم نجد أصوله فى « التوكل » الذى ذهب فيه أوائلهم إلى أبعد حد ممكن (٤) . فقد عرفوا التوكل بأنه التجرد عن الإرادة والفعل ، وترك الأمر كله لله ، والرضا بكل ما جاء به ، وأن يكون العبد مع الله كالميت فى يد الغاسل الذى يعده للدفن . ولما طبق الصوفية فكرتهم فى التوكل بهذا المعنى على شؤون حياتهم العملية ، لم يستطع

(١) كشف المحجوب ط . لاهور ص ١٥ ؛ حياة القلوب على هامش قوت القلوب ج ٢ ص ١٦١ س ١٥ . وما بعدها
(٢) أضاف المعرب مابين القوسين
(٣) الحلية ج ١٠ ص ١٣
(٤) راجع جولد تسيهر فى مجلة ڤينا الشرقية مجلد ١٣ ص ٤١ — ٥٦

الصادقون منهم فى توكلهم أن يعملوا عملا يكسب لهم قوت يومهم بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة ، ولا أن يفكروا فى كسب ذلك القوت لغدهم . لم يستطع أحد منهم أن يسأل الناس ، أو أن يكترى فى عمل ، أو يلزم تجارة أو حرفة . بل اعتمدوا فى قوتهم على ربهم الذى عنده خزائن السموات والأرض ، يرسل به إليهم تفضلا من عنده ، أو يوصله إليهم على يد أحد من عباده . ويقال عندئذ إن رزق العابدين قد أتاهم من الفتوح ، أى من الأبواب التى يفتحها الله لهم . ويظهر أن قدماء الصوفية الذين أخذوا بهذه المبادئ ، وسموا من أجلها بالمتوكلين ، كانوا متأثرين ببعض التعاليم المسيحية[١] . ثم إن لفظ « المتوكل » استعمل بعد ذلك دلالة على الصوفى الذى كان يهيم على وجهه متنقلا بين البلاد يعيش على التوكل . وكان من عادة مثل هؤلاء الصوفية أن يحجوا إلى مكة بلا زاد ، وأن يعتقدوا أنهم أفسدوا عهد التوكل الذى أخذوه على أنفسهم ، إذا هم أخرجوا من أقدامهم شوكة دخلت فيها ، أو استغاثوا إذا سقطوا فى بئر مثلا . ولكن الظروف الطبيعية التى عاش فيها هؤلاء القوم كانت قاسية حقا ، وكان العيش على التوكل ، إذا روعى التوكل مراعاة دقيقة ، يعرض صاحبه لا محالة للموت جوعا . ومن المرجح أن يكون بعض هؤلاء المتوكلين قد قضى نحبه على هذا النحو ، بل ربما كان ذلك هو الذى حمل سفيان الثورى على أن يقول « من رفض السؤال فمات جوعا ألقى الله به فى النار » . ولكن الصوفية أنفسهم عَدَّلوا فى معنى التوكل بمضى الزمن ، بحيث أصبح لا يتنافى فى نظرهم مع التكسب . وكذلك وصلوا إلى نتيجة مشابهة لهذه فى مسألة ما إذا كان يصح للمتوكل أن يتطبب بالدواء أم لا . ولكن كان من بينهم أفراد يرفضون دائما أن يغلبوا على ضمائرهم . ويذكر الأستاذ جولد تسيهر[٢] أن فرقة كبيرة من الفرق فى فارس فى القرن الرابع الهجرى كانت ترفض التطبب بالدواء أيا كان ، وعلى رأسها شيخ يدعى أبا الخير بن بابا . كان طبيبا مسيحيا وكان ينصح مرضاه ، كما ينصح الأطباء الروحانيون اليوم مرضاهم ، بالتوكل على الله . ومن الغريب أن نظريتهم فى تحريم التسول ، أو السماح به إذا لم يكن منه بد ، كانت نتيجتها وجود عدد كبير من الزهاد أقوياء الأجسام اتخذوا من التوكل ذريعة للعيش عن طريق الصدقات .

(١) راجع جولدتسيهر فى نفس المرجع ص ٤٥

(٢) المقال السابق ص ٥٣ .

٣ — تطور الزهد فى العصور الوسطى :

(١)

لم يخرج الصوفية كثيرا على الحديث القائل « لا رهبانية فى الإسلام » إلا بعد مضى عدة قرون . نعم ، لزم معظم أوائلهم حيـاة العزلة مع قليل من إخوانهم ومريديهم الذين كان لهم مشرب يشابه مشربهم ، وكان كثير منهم متزوجا ، بل تزوج بعضهم بالنصاب الشرعى الكامل من الزوجات كحاتم الأصم البلخى (المتوفى سنة ٨٥١ م) . ويقال إن بشراً الحافى الذى ظل أعزب طول حياته ، كان يفضل على نفسه أحمد بن حنبل الذى اتبع السنة وتزوج[١] . وبالرغم من كل هذا ظهر فيما بعد من دعا إلى حياة العزوبة لأنهم لم يفعلوا دائما ما كانوا يقولون . نجد الحسن البصرى مثلا يقول : « إذا أراد الله بعبد خيرا فى الدنيا لم يشغله بأهل ولا ولد[٢] . وكان رباح بن عمرو القيسى يقول : « لا يبلغ الرجل إلى منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ، وأولاده كأنهم أيتام ، ويأوى إلى منازل الكلاب[٣] . ويرى أبو سليمان الدارانى أن فى الزواج رجوعا إلى محبة الدنيا ، وأن من صبر على الشدة فالتزوج له أفضل ، أما الوحيد (الأعزب) فيجد من حلاوة العمل وفراغ القلب ما لا يجده المتأهل[٤] . ولـكن هـذه الآراء لم ينعقد عليها إجماع المسلمين فى يوم من الأيام لأنها تتعارض مع النظرية الإسلامية القديمة وهى أن واجب الرجل نحو أهل بيته لا يقل أهمية عن واجبه نحو دينه . ولهذا لم تكن العزوبة فى وقت من الأوقات شرطا من شروط الدخول فى طريق التصوف الإسلامى .

وإننا لا نعلم إلا القليل عن نظام الزهد الرهبانى ونشأته فى العصور الإسلامية الأولى . ويقال إن أول خَانَقَاه أسست لمتصوفة المسلمين كانت بالرملة فى فلسطين قبل نهاية المائة الثامنة الميلادية على ما يظهر ، وأن مؤسسها كان راهباً مسيحيا[٥] . ولـكن القعود فى

(١) قوت القلوب ط . ١٣١٠ هـ ج ٢ ص ٢٤١ .
(٢) طبقات الشعرانى ج ١ ص ٢٥ .
(٣) طبقات الشعرانى ج ١ ص ٤٠ .
(٤) راجع قوت القلوب ط . مصر ١٣١٠ هـ ج ٢ ص ٢٤٧ ، ط . ١٣٥١ هـ ج ٤ ص ١٩١ س ٢ من أسفل . (المعرب)
(٥) نفحات الأنس لجامى ص ٣٤ .

الخانَقَاوات لم يكن من الأمور التى أباحها جميع الصوفية ، فإن أبا تراب النخشبى (المتوفى سنة ٨٥٩ م) يستنكر القعود فيها ويعده مساويا للتسول . أثر عنه أنه قال لبعض أصحابه : « من لبس منكم مرقعة فقد سأل ، ومن قعد فى الخانقاه أو فى المسجد فقد سأل ، ومن قرأ القرآن فى المصحف أو كيما يُسمِعَ الناس فقد سأل »(١) .

وقد ذكر الصوفية بعض الأحاديث المدخولة على النبى التى تشير إلى إباحة العزوبة لجميع المسلمين بعد المائتين من الهجرة . من ذلك ما ذكره أبو طالب المكى فى « قوت القلوب » حيث قال « وفى خبر إذا كان بعد المائتين أبيحت العزوبة لأمتى ، ولأن يربِّى أحدكم جرو كلب خير من أن يربى ولداً » ؛ والخبر المشهور « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذ الذى لا أهل له ولا ولد »(٢) . ويظهر أن مثل هذه الأحاديث كان لها أثرها فى الفصل فى هذه المسألة ، فقد ظهر نظام الرهبنة فى الإسلام حوالى هذا التاريخ تقريباً . نعم لم يعم الزهد فى العالم الإسلامى ، ولم تظهر فيه الرُّبُط والزوايا المنظمة إلا فى عصر متأخر ، لأن القارئ للكتب التى ألفت فى التصوف حتى منتصف القرن الخامس الهجرى ، مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى ، وحلية الأولياء لأبى نعيم ، والرسالة للقشيرى ، قلما يجد فيها إشارة إلى هذه الربط والزوايا . ومع ذلك نجد أن كبار الصوفية من رجال القرنين الثالث والرابع قد اجتمع حولهم المريدون ليأخذوا عنهم الطريق ويتأدبوا بآدابه . ومن الطبيعى أن هؤلاء المريدين أقاموا فى بيوت دينية من نوع ما ، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا . ويذكر المقريزى(٣) أن الخانقاوات وجدت فى الإسلام فى القرن الخامس الهجرى المقابل للقرن الحادى عشر الميلادى . وإذا سلمنا بقول المقريزى فعلى معنى أن خانقاوات الصوفية التى كان يجتمع فيها المريدون تحت إشراف مشايخهم ، لم تكثر وتنتشر فى بلاد المملكة الإسلامية إلا فى هذا التاريخ ، وهذا يتفق مع ما ورد فى كتاب آثار البلاد للقزوينى(٤) حيث يقول إن أبا سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ١٠٤٩ م لا حوالى ٨١٥ كما يقول دى ساسى خطأ

(١) أضافها المعرب نقلا عن الحلية ج ١٠ ص ٤٦ س ٣ من أسفل .
(٢) قوت القلوب . ط . مصر ١٣٥١ ج ٤ ص ١٥٠ س ٤ من أسفل . المعرب
(٣) الخطط ج ٢ ص ٤١٤ س ٣ .
(٤) ط . وستنفلد ص ٤١ س ٣ من أسفل .

— ولا كما يقول دوزى وفون كريمر نقلا عن دى ساسى) يُذكر عنه أنه مؤسس نظام الرهبنة فى التصوف الإسلامى وأول واضع لقواعده وقوانينه . و بعد ذلك بمائتى سنة — أى بين ٤٥٠ ، ٦٥٠ — زيد فى نظام الرهبنة وانتشر هذا النظام على أيدى رجال الطرق ، كالعدوية والقادرية والرفاعية وغير ذلك من الطرق التى توالى ظهورها سريعا . والناظر فى كتاب عوارف المعارف لشهاب الدين عمر السهروردى (المتوفى سنة ٦٣٢ هـ = ١٢٣٤ م) — لاسيما فى الفصول ١٢ — ١٨ ، ٤٨ — ٥٢ — يرى كثيراً من التفاصيل عن حياة المتصوفة فى الرُّبُط . ومن ذلك قوله فى ارتباط المريد بشيخه : إن المريد يصبح جزءا من الشيخ كما أن الولد جزء أبيه . هذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية ، كما قال عيسى عليه السلام « لا يرى الرجل مملكة الرب حتى يولد مرة أخرى »(١) . كان الشيخ عند ما يخلع على المريد الخرقة يعتبر ذلك رمزاً على أن المريد قد انخلع من إرادة نفسه وفنى فى الشيخ فلم يعد له فى نفسه اختيار .

والمعنى الملحوظ فى خلع الخرقة على المريدين أن يد الشيخ تنوب عن يد النبى صلى الله عليه وسلم لأن تسليم المريد للشيخ تسليم لله ورسوله(٢) . وهم يسمون الزمن الذى يمضيه المريد فى صحبة الشيخ وتحت رعايته زمن الارتضاع . والشيخ يعلم متى يحين أوان الفطام للمريد ، فلا ينبغى للمريد أن يفارق الشيخ حتى يأذن له . و يقول السهروردى إن قدماء الصوفية اختاروا حياة العزلة لخوفهم من الأخطار التى يستهدفون لها فى حياة الجماعة ، وإن الصوفية الذين يعيشون فى الخلوات يتغلبون على هذه الأخطار بقوة حبهم وصدق حالهم . « فالمريد الصادق اذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه ، يسرى من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج . وكلام الشيخ يلقح باطن المريد ، وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع المقال »(٣) . هذه الخصائص كلها ميزت الصوفية عن غيرهم من أصحاب فرق المسلمين الأخرى .

ويحتوى الرباط على الشبان والشيوخ على السواء ، وعلى أصحاب خدمة وأرباب خلوة .

(١) إنجيل يوحنا ٣ فقرة ٣ .
(٢) يستشهدون بقوله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم » المعرب .
(٣) أضافه المعرب نقلا عن كتاب عوارف المعارف ط . ١٣٥٨ ص ٧٠ .

وفيه زوايا خاصة للخلوة ، وحجرة عامة يسمونها « بيت الجماعة » . ويقول السهروردى : إن المشايخ بالزوايا أليق ، نظرا إلى ما تدعو إليه النفس من النوم والراحة والاستبداد بالحركات والسكنات[1] . فللنفس شوق إلى التفرد والاسترسال فى وجوه الرفق . أما الشبان فيقعدون فى بيت الجماعة حابسين أنفاسهم ، ضابطين لحواسهم ، حارسين لها . فإذا تخلل أوقات الشبان اللغو واللغط ، فالأولى أن يلزم الشاب الطالب الوحدةَ والعزلةَ ، ويؤثر الشيخُ الشابَّ بزاويته وموضع خلوته ليحبس الشاب نفسه عن دواعى الهوى والخوض فيما لا يعنى . وعند ذاك يحل الشيخ محله فى بيت الجماعة لقوة حاله وصبره على مداراة الناس ، وحضور وقاره بين الجميع فينضبط به الغير ولا يتكدر هو . وأما الخدمة فشأن المبتدئين ممن دخلوا الرباط ، فإن هؤلاء يقومون بمطالب إخوانهم ويعاونهم على الانقطاع إلى ما هم فيه من العبادة والتأمل ، فإن غير المبتدئين من أهل الرباط معفون من القيام بأعمال الخدمة . والخدمة عندهم من أعمال التقوى : فالمبتدئون من المريدين خدمتهم فى الرباط عبادة . والصوفية لا يسمحون بالخدمة فى الرباط إلا لصوفىّ ؛ فإنهم رجال ، وقد يظهر عنهم — من حيث ما تتطلبه طبيعتهم الإنسانية — بعض الأمور التى ينكرها عليهم الجاهلون بأغراضهم . وهم يرفضون أن يقوم على خدمتهم غير الصوفية ، لا لأنهم يرون أنفسهم أفضل من غيرهم من المسلمين ، بل لأنهم يحترمون شعور غيرهم .

أما طعامهم فكان يأتيهم إما عن طريق الصدقات والأحباس أو عن طريق السؤال . وكان لا يسمح لأحد منهم أن يأكل الرباط إلا إذا شغلته العبادة والاتصال بالله إلى حد لا يستطيع معه كسب قوته ، أو أقعدته السن عن العمل ، أو سمح له الشيخ بإذن خاص بأن يأكل من هذا الطعام فى مقابل عمل قام به . ومن القواعد العامة التى أخذت بها جميع الرُّبُط أنهم لم يسمحوا بأكل طعام الرباط لعاطل ، إلا إذا كان من شروط الواقف على الرباط صرف الطعام لجميع أهل الرباط بلا استثناء .

وينصح السهروردى بالخلوة أربعين يوما كل عام تقضى فى الصلاة والصيام ، وهى المعروفة عندهم بالأربعينية . والغاية من هذه الخلوة تصفية النفس وإزالة الحجب البدنية وهى غاية خلقية . ولذلك يجب ألّا تطلب الخلوة للمكاشفة أو حدوث الوقائع والعجائب التى تنشأ

(١) يريد حيث يكونون أحرارا يفعلون ما يشاءون (المعرب) .

عن الخلوة أحيانا . فإذا ذهب المريد إلى الخلوة وجب عليه أن يجرد نفسه عن العالم وعن كل ما يملك . و إذا أيقن بطهارة ثيابه وسجادته وجب عليه أن يركع ركعتين و يتوب عن معاصيه و يبكى و يتضرع إلى الله ، وألاّ يغادر خلوته إلا لصلاة الجماعة أو لصلاة الجمعة . وفى هذه الحال يجب عليه أن يستمر فى ذكر الله ، وألاّ ينظر إلى ما يسمعه أو يراه ، لئلا تشغل نفسه عما هو فيه . وفى أثناء خلوته يجب عليه أن يديم التطهر بالوضوء ، وأن لا ينام إلا إذا غلبه التعب ، وألاّ ينقطع عن الذكر حتى يكل لسانه . فإذا كلَّ لسانه ، ذكر الله بقلبه من غير حركة من اللسان[1] .

(ب) نُظُم الزهد

يميل الكتاب الأوربيون الذين كتبوا فى التصوف الإسلامى إلى القول بأنه هو مذهب وحدة الوجود ، لأنهم يقصرون همهم على النظر فى ناحية الوجد والجذب من الحياة الصوفية ، ويهملون ناحية الأخلاق والزهد التى هى أساسها : أعنى بذلك الطريق الذى لا بد للصوفى من أن يسلكه لكى يصل إلى مطلوبه . وللطريق وصف مسهب فى كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ٩٩٦ م) وغيره من كتب التصوف التى تشرح تعاليم القوم ورسومهم . ففى مثل هذه الكتب نجد مقامات الطريق مفصلة تفصيلا دقيقا ، كما نجد مع كل مقام الفكرةَ الدينية المتصلة به ، مشروحة ومعززة بأدلة من القرآن أو الحديث أو أقوال أكابر الصوفية ، أو القصص المروية عنهم . فليس من الغريب إذن أن تتشابه نظم الزهد الصوفى فى صفاتها الظاهرة ، مهما تكن الفروق التى تمتاز بها روح كل مذهب تبعا لاختلاف روح مؤسسه ووجهة نظره ، لأن الجميع يأخذون مادتهم من الأصول التى ذكرناها . ومن المستحيل أن نصف هنا أى نظام من هذه النظم بالتفصيل . ولذلك سنكتفى بذكر النقط الأساسية العامة التى يمكن استخلاصها مما ذكره الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ١١١١م) فى هذه المسائل ، وعالجه علاجا علميا دقيقا فى كتاب الإحياء الذى يعد المرجع «التقليدى» فى تصوف أهل السنة . ويلاحظ أن الغزالى لا يخاطب فى كتابه الصوفية وحدهم ، لأن غايته كانت إحياء الدين الإسلامى ، لا جعْل كل مسلم متصوفا . لذلك نراه يتكلم فى النصف

(١) راجع عوارف المعارف ، الفصول ٢٦ إلى ٢٨ . (المعرب)

الأول من كتابه عن الفرائض الدينية العـادية كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج ، ثم ينتقل بعـدها إلى النوافل كتلاوة القرآن والذكر والدعاء والتهجد ، ويشرح بالتفصيل الصلة بين الدين والحياة الاجتماعية . وكثير من هذه المسائل يكوّن فى الحقيقة ركنا من أركان الدور الأول فى الزهد الإسلامى — وهو دور الشريعة — بالرغم من أنها قد تتعدى حدود هذا الدور . ثم يشرح الغزالى فى الجزأين الثالث والرابع طريقة الصوفية فى إيصال النفس إلى كمالها الروحى . ويمكن تقسيم هذه الطريقة إلى قسمين : غاية القسم الأول تصفية القلب بقهر شهوات النفس ومغالبة الهوى . وغاية الثانى الوصول إلى الله بتحصيل صفات الـكمال والقوى الروحية التى تؤدى إلى ذلك الوصول . وهاك خلاصة ما أورده الغزالى من مبادىء القسم الأول(١) .

يجب على من يريد الدخول فى الطريق أن يزهد فى أربعة أشياء : المـال والشهرة والتقليد والمعصية . ويجب على المريد أن يتخذ لنفسه شيخا يرشده ، وأن يلزم هذا الشيخ « لزوم الأعمى المـاشى على شاطىء النهر لمن يقوده » ، فيعطيه الشيخ أربعـة أسلحة يدفع بها الشيطان عن نفسه ، وهى الخلوة ، والصمت ، والصوم ، والأرق . وهنا يبدأ النزاع الداخلى الطويل بين النفس من جهة ، والهوى والشهوة من جهة أخرى . فإذا انتهى دور النزاع النفسى وتخلص المريد من سلطان هذه النزعات ، أمره الشيخ بالخلوة وأداء الفروض فقط مع دوام الذكر بقوله : الله . الله . أو سبحان الله . سبحان الله ، حتى يمتلىء قلبه بحقيقة معانى هـذه الـكلمات . ويجب على المريد أن يطرد كل خاطر لا يتصل بالله ، ويقاوم وساوس الشيطان ، كما يلزمه أن يخبر الشيخ بكل خاطر يخطر بباله . فإذا أنس الشيخ منه ذكاء واستقامة ، ووثق من قدرته على فهم الحقيقة ، أمره بإدامة التأمل حتى يحصل له الـكشف ويدخل الإشراق إلى قلبه . وهنا يجدر بالشيخ أن يكون شديد الحذر مع مريده لأن هـذا المقام مقام الزلل ، وهو النقطة التى كثيرا ما يضل عندها المريدون الذين لا يعرفون حدودهم . ولذا يجب على الضعفاء منهم أن يقصروا همهم على ما فى استطاعتهم أن يفهموه كالاعتقادات البسيطة ورسوم الطريق المألوفة ، كما يجب على من يشغلون أنفسهم بالتأمل أن يحذروا مهاويه كالغرور والرياء والفرح بالشهود والـكرامات ونحوها .

(١) راجع الإحياء ج ٣ ص ٧٤ س ١٥ وما بعدها .

بعد أن يجمل الغزالى وصف هـذا الجانب من الطريق الصوفى ، يشرح بالتفصيل مختلف الشهوات والرذائل ، من أبسط أنواع الشهوات المادية إلى الرياء النفسى ، فيصف طبيعة كل منها وأعراضها ، والطرق الناجعة فى علاجها [١] .

ويشرح فى الجزء الرابع من كتابه ، الجانب الثانى من الطريق : وهو جانب الاتصال بالله ، ويذكره تحت العنـاوين الآتية : (١) التوبة . (٢) الصبر والشكر . (٣) الخوف والرجاء . (٤) الفقر والزهد . (٥) التوحيد والتوكل . (٦) الحب والرغبة والقرب والرضا . (٧) القصد والإخلاص والحقيقة . (٨) المراقبة والمحاسبة . (٩) التفكر . (١٠) تذكر الموت وما بعده . ويذكر الصوفية الآخرون مثل هذه المراحل فى المعراج الروحى [٢] ، ولعلها كما يقول جولد تسيهر من أصل بوذى [٣] . ومهما يكن من الأمر فأثر البوذية ظاهر بصورة واضحة فى التصوف الإسلامى فى العصور الوسطى ، فى الناحيتين النظرية والعملية على السواء ، فإن المسلمين أخذوا استعمال السبحة وعادة حبس الأنفاس عن رهبان البوذيين الذين كان لهم أكبر الأثر فى تشكيل الحياة الصوفية وما وصلت إليه من تطور فى ذلك العصر [٤] .

٤ — الزهد الفلسفى :

يميز السهروردى بين زهد الصوفية وخلوتهم التى يحصل عنهـا الإشراق فى قلوبهم ، وبين زهد الفلاسفة والبراهمة والدهريين ، وخلوتهم التى غايتها منع الشواغل عن الحواس بقصد تحصيل المعارف العقلية . وهاك عبارته : « فما كان من ذلك (أى من الخلوة) بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله (صلعم) أنتج تنوير القلب والزهد فى الدنيا وحلاوة الذكر والمعاملة لله بالإخلاص من الصلاة والتلاوة وغير ذلك . وما كان من ذلك من غـير سياسة الشرع ومتابعة رسول الله ينتج صفاء فى النفس يستعان به على اكتساب علم الرياضة مما يعتنى به الفلاسفة والدهريون خذلهم الله . وكلما أكثر (الإنسان) من ذلك بَعُد عن الله . ولا يزال المقبل على ذلك يستغويه الشيطان بما يكتسب من العلوم الرياضية ،

---

(١) الإحياء ج ٣ ص ٧٨ إلى ٣٩٢ .
(٢) راجع مقال « التصوف » للمؤلف .
(٣) جولد تسيهر فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية ١٩٠٤ ص ١٣٩ وما بعدها .
(٤) راجع جولد تسيهر فى نفس المقال ص ١٢٥ وما بعدها .

أو بما يتراءى له من صدق الخاطر وغير ذلك ، حتى يركن إليه الركون التام ويظن أنه فاز بالمقصود ، ولا يعلم أن هذا الفن من الفائدة غير ممنوع من النصارى والبراهمة ، وليس هو المقصود من الخلوة . يقول بعضهم إن الحق يريد منك الاستقامة وأنت تطلب الكرامة[1] ؟ » .

فهذا النوع الأخير من الخلوة يؤدى فى نظر السهروردى إلى الزندقة ، ولكن الزندقة اسم يطلقه المسلمون على ألوان مختلفة من الزيغ والبدع ، لا سيما إنكار الديانات المنزلة بالوحى مع الاعتراف بالشرع[2] . ويظهر أن كلمة الزهد كانت تطلق بلا تمييز على أنواع مختلفة من الناس ، ومن هؤلاء من تأثروا من غير شك بأفكار مانوية أو بوذية . ولكن أهل السنة من المسلمين كانوا يطلقون اسم « الزنديق » على كل من لم يستمد مذهبه الأخلاقى بحذافيره من أصول الشرع . فقد أطلق معاصرو أبى العتاهية (المتوفى سنة ٨٢٨ م) عليه وصف الزنديق ، على الرغم من أن شعره حافل بالإشارات إلى الجنة والنار ويوم القيامة وما أشبه ذلك . والظاهر أنهم اتهموه بالمروق فى مذهبه الخلقى ، أو قالوا — بحق — إن النغمة الغالبة فى شعره نغمة عقلية أخلاقية لا دينية . وقد قيل عنه إنه تغنى بأغانى الزهد عند ما أخفق فى الحب ، فاتخذ من الزهد صناعة له ومذهبا . ومن قوله فى الزهد :

لما حصلت على القناعة لم أزل ملكا يرى الإكثار كالإقلال

أى زاهداً استغنى عن الدنيا وزخرفها فلم يعد لهواه وشهواته عليه سلطان . وقوله :

إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك فى زى مسكين

وكذلك اتهم بالزندقة ، ولكن لأسباب أقوى ، شاعر إسلامى آخر مشهور ، هو أبو العلاء المعرى الذى اعتزل العالم لأنه لم يجد فيه سوى البؤس والإخفاق[3] . ويمتاز زهد أبى العلاء ببعض المميزات التى يحتمل — وإن كان من غير المرجح — أنه تأثر فيها بالجاينيين الهنود (Indian Jains)[4] . ومن آرائه تحريم قتل الحيوان وتعذيبه ولو كان

(١) عوارف المعارف ص ١٥٣ ط . ١٣٥٨ . ذكرت الفقرة برمتها لأهميتها (المعرب) .

(٢) راجع فى كلمة زنديق وأصلها : الأستاذ براون فى تاريخ الفرس الأدبى ج ١ ص ١٥٩ ، وكتاب تاريخ العرب الأدبى للمؤلف ص ٣٧٢ ، ومقال « الإلحاد فى الإسلام » (Atheism, Moh.) فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) راجع مقالة « المعرى » فى دائرة معارف الدين والأخلاق ، وكذلك مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩١ .

(٤) هم فرقة متزندقة من الهندوكيين تنسب نفسها إلى الديانة البوذية القديمة .

برغوثا ، والامتناع عن أكل اللحوم والسمك والبيض واللبن والعسل وكل ما هو من نتاج الحيوان . وكان يلبس الصوف غير المصبوغ ويتخذ لنفسه حذاء من الخشب ، لأنه يحرم ذبح الحيوان الذى يتخذ من جلده النعال . ولم تكن لعزوبته صفة الرهبنة ، بل بناها على فكرة أن العدم خير من الوجود ، وأن من واجب الإنسان ألاّ يعمل على زيادة الآلام والشقاء فى الحياة . وليس من الإنصاف لعبقرية المعرى الشاذة وأصالته فى التفكير ، أن نقول إن فلسفته النظرية والعملية تمثل الفلسفة الخلقية فى الإسلام . نعم هو يشبه بعض فلاسفة المسلمين فى أنه جعل الزهد عملا من أعمال القلب ، كما جعل العقل عنصرا من عناصر الفضيلة العليا ، لا مجرد وسيلة يتوصل بها إلى الله ، فى حين أن بعض فلاسفة الإسلام الآخرين كإخوان الصفا يقولون بوجوب الطاعة للأمر الإلهى والمحبة الإلهية التى تُحَصِّل فى هذه الحياة طمأنينة النفس وصفاء القلب والشعورَ بالأمان مع كل موجود ، كما توصل فى الأخرة إلى الاتصال بالنور الأبدى .

٥ — خاتمة : الطرق الصوفية

ذكرنا فى بدء هذا المقال أنه محدود الغاية ، قاصر على الكلام عن أصل الزهد الإسلامى ونشأته وأهم مظاهره فى تطوره . وفى استطاعة أية فرقة من فرق التصوف الإسلامى تقريبا أن تضيف شيئا إلى تاريخ مفصل لهذه المسألة . وفى المراجع الإسلامية مادة غزيرة كافية لوضع مثل هذا التاريخ . ولكن الظروف المحيطة بنا ، ومبلغ العلم الذى وصلنا إليه فى هذا الموضوع ، يحتمان الاقتصار على تخطيط الطريق دون الخوض فى التفاصيل .

وقد قصر الكتاب الأوربيون همهم على دراسة الكتب الصوفية الحديثة التى تطبق فيها مبادىء الزهد والتصوف بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية . ولكن بعض هذه الطرق قد أسس قبل الغزو المغولى (أى قبل ١٢٥٨ م) ، وإن كانت هذه الطرق قد تعددت وتشعبت منذ القرن الرابع عشر الميلادى فى جميع الاتجاهات ، من السنغال غربا إلى بلاد الصين شرقا . وهذه الطرق ولو أنها مؤسسة على مبادىء التصوف الإسلامى فى العصور الوسطى ، قد ظهرت فيها نظم معقدة توسعت فى معانى ما أخذته على الأصل ، وزادت الجديد من عندها . وفى كثير من الحالات تغيرت فيها روح الأصل تحت تأثير عوامل محلية أو تيارات

سياسية . أما نظام الزهد الذى تفرضه كل طريقة على أصحابها فيختلف باختلاف الطرق ، إذ لكل طريقة قواعدها الخاصة بها ، ولكنها جميعها متفقة فى النقط الآتية : (١) الاحتفال بدخول المريد فى الطريق بطقوس دقيقة مرسومة . وقد يتطلب بعض الطرق من المريد قبل الدخول فى الطريق أن يمضى وقتا طويلا شاقا فى الاستعداد للدخول . (٢) التزيى بزى خاص . (٣) اجتياز المريد مرحلة شاقة فى الخلوة والصلاة والصوم ، وغير ذلك من الرياضات . (٤) الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والحركات البدنية المختلفة التى تساعد على الوجد والجذب . (٥) الاعتقاد فى القوى الروحية الخارقة للعادة التى يمنحها الله المريدين وأصحاب الوجد ، وهى القوى التى تمكنهم من أكل جمرات النار ، والتأثير على الثعابين ، والإخبار بالمغيبات الخ . (٦) احترام المرشد أو شيخ الطريق إلى درجة تقرب من التقديس .

وإذا كان حقا أن رجال الطرق الصوفية المحدثين قد سبقهم فى معظم اعتقاداتهم وعاداتهم متصوفة القرون الوسطى الذين يرتفع إليهم نسبهم ، فإن من الحق كذلك أنهم أساءوا إلى التصوف وكرامته بأن خلقوا حوله سياجا من الرسوم الآلية ، وعظموا من شأن الشعوذة بقدر ما أهملوا من أمر المعرفة ، وقرنوا أخص أسرار الطريق من الجذب ونحوه بأساليب العربدة والسُّكْر[1] .

(١) راجع مقالة الدراويش فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

٣

التصـــوف(١)

١ — اشتقاق لفظ الصوفي ومعناه :

كثر الخلاف وطال حول اشتقاق كلمة « الصوفى » ؛ فجمهور الصوفيــة يذهبون إلى القول بأنه مشتق من « الصفاء » ، وأن الصوفى هو أحد خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا . ويذهب بعضهم إلى اشتقاقها من « الصف » واحد الصفوف ، بمعنى أن الصوفى — من حيث حياته الروحية — فى الصف الأول لاتصاله بالله . أو من « الصُّفّة » إشارة إلى أن أصل التصوف متصل بأهل الصُّفّة ، وهو اسم أطلق على بعض فقراء المسلمين فى صدر الإســلام ، كانوا ممن لا بيوت لهم ، فكانوا يأوون إلى صُفة بناها الرسول خارج المسجد بالمدينة . ولـكن هذه الاشتقاقات لا يجيزها فى اللغة العربية قياس كما يقول القشيرى وغيره . وهنالك اشتقاق واحد لا يخالف القياس ، وهو نسبة الصوفى إلى الصوف . وبه قال أبو نصر السراج مؤلف أقدم كتاب عربى معروف فى التصوف(٢) لأن الصوف كان لباس الأنبياء ورمز الأولياء والخاصة كما يظهر من أخبار الصوفية وآثارهم .

ولا يأبه « سكاليجر » لرأى من يرى أن اسم الصوفية مشتق من الصوف ، بل يقول إنه أقل فى قيمته من قبضة من الصوف ، ومع ذلك اعتقد بعض الـكتاب الأوربيين فى القرن الثامن عشر أن هذا هو الاشتقاق الوحيد الذى تبرره اللغة ويتفق مع الواقع .

ولـكن چوزيف فون هامر عارض فى قبول هـذا الرأى وذكر فى كتابه(٣) تاريخ البلاغة عند الفرس أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحـكماء العراة

---

(١) نشرت بدائرة معارف الدين والأخلاق سنة ١٩٢١ الطبعــة الثانية ١٩٣٤ المجلد ١٢ ص ١٠ — ١٧ .

(٢) كتاب اللمع نشرة نيكولسون ١٩١٦ ص ٢٠/٢١ .

(٣) Gesch. der Schönen Redekünste Persiens فينا ١٨١٨ ص ٣٦٤ .

(Gymnosophists) [١] ، وأن الـكلمتين العربيتين « صوفى » و « صافى » مشتقتان من نفس الأصل الذى اشتق منه الـكلمتان اليونانيتان سوفوس (σοφός) وسافيس (σαφής) . و إن هذه العبارة المشئومة التى ذكرها فون هامر لتحملنا على الشك فى مقدرته اللغوية . ولـكن اعتباره كلمة صوفى مرادفة لـكلمة سوفوس كان له ما يبرره فى الظاهر . وقد رفض رأيه ثولك (Tholuck) [٢] وانتصر له فى العهد الأخير أدلبير ميركس [٣] .

وقد قرر المسألة ووضعها فى نصابها نهائيا نولدكه (Nöldeke) فى سنة ١٨٩٤ فى الوقت الذى كان فيه أستاذ اللغة العربية بجامعة ستراسبورج . فقد قال [٤] إن كلمة سوفوس غير معروفة فى اللغة الآرامية ، فمن غير المحتمل أن توجد فى اللغة العربية . أما الذى يوجد فى اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا سوفسطيس (σοφιστής) ، وفيلوسوفوس (φιλόσοφος) . وقد كان الحرف «σ» اليونانى يمثّل فى العصور المتأخره دائما بحرف سين (س) العربى فى جميع الـكلمات اليونانية التى عرِّبت ، لا بحرف (ص) . فلو كانت كلمة « صوفى » مشتقة من أصل يونانى لـكان بقاء الصاد فى أولها خروجا على القياس على أقل تقدير . زد على ذلك أنه لا يوجد دليل إيجابى يرجح افتراض أن الـكلمة مشتقة من الأصل اليونانى سوفوس ؛ فى حين أن نسبتها إلى الصوف يؤيدها نصوص من أقوال الـكتّاب المسلمين أنفسهم . ثم يمضى نولدكه فيسرد طائفة من العبارات التى تدل على أن المسلمين فى القرنين الأولين للإسلام كانوا يلبسون الصوف وبخاصة من سلك منهم فى حياته طريق الزهد ، وأنهم كانوا يقولون لَبِسَ فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا . فلما انتقل الزهد إلى التصوف ، قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفيا . وكذلك الحال فى اللغة الفارسية : فإن قولهم « پشمينا پوش » معناه يلبس لباس الصوف .

وقد أخذ زهاد المسلمين الأوائل عادة لبس الصوف عن رهبان المسيحيين ونساكهم . يدل على ذلك أن حماد بن أبى سليمان قدم البصرة ، فجاءه فرقد السَّنجى وعليه ثياب صوف

(١) وهو اسم أطلقه اليونان على بعض الهنود الذين كانوا يهيمون على وجوههم عراة أو لابسين قليلا من الثياب ويقضون أوقاتهم فى التأمل والتفكير فى الله . ومعنى الـكلمة الحرفى الحكماء العراة (المعرب)

(٢) التصوف ص ٣٠ وما بعدها (Sufismus sive Theologia Persica Pantheistica) .

(٣) معالم التاريخ العام للتصوف وماهيته (بالألمانية) ص ٣٧ وما بعدها .

(٤) أنظر Z.D.M.G. المجلد ٤٨ (١٨٩١) ص ٤٥ وما بعدها .

فقال له حماد «ضع عنك نصرانيتك هذه»[١] . وقد أطلقوا على هذه الثياب «زى الرهبان»[٢] واستشهدوا بحديث معناه أن النبى (صلعم) قال إن عيسى كان يلبس ثياب الصوف .

ويقول چامى[٣] إن أول من تسمى صوفيا هو أبو هاشم الكوفى المعاصر لسفيان الثورى (المتوفى سنة ٧٧٨ م) . أما القشيرى فيقول : « فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة (٨١٥ م)[٤] » . ويرى «السَّرَّاج» أن أهل بغداد هم الذين اخترعوا هذه الكلمة[٥] . ولكن مهما يكن من الغموض الذى يحيط بأصل كلمة التصوف ، فإن من الظاهر أن استعمالها قد شاع آخر القرن الثانى الهجرى ، أى فى عصر الانتقال من دور الزهد إلى دور التصوف الحقيقى ، وأنها كانت بظهورها علامة على مرحلة خاصة من مراحل تطور التصوف .

ولا عبرة بالأخبار الضعيفة التى يراد الدلالة بها على أن الكلمة كان لها وجود فى عصر النبى (صلعم) أو قبل الإسلام ، فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الذين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبى لم يترددوا فى اصطناع الأدلة التى تؤيد دعواهم . ولكنى أعتقد — بحسب ما أعلم — أن أول مؤلف عربى استعمل هذه الكلمة هو الجاحظ البصرى (المتوفى سنة ٨٦٩ م) عند كلامه عن « الصوفية من النساك » وذكره كثيرين منهم ممن اشتهروا بالفصاحة[٦] .

هذا وإننى أستعمل فى هذا المقال كلمتى الصوفى والتصوف بمعناهما العادى أعنى مرادفين لكلمتى Mohammedan Mystic ، Mohammedan Mysticism على التوالى .

(١) تلبيس إبليس لابن الجوزى ص ١٩٥ . يروى الحكاية ابن عبد ربه (العقد ط . القاهرة ١٢٩٣ ج ٣ ص ٣٤٨ . ولكنه يذكر الاسم حماد بن سلم ، وفى طبعة ١٣٢١ ج ٣ ص ٢٨٥ حماد ابن سلمة (المعرب) .

(٢) لواقح الأنوار (الطبقات الكبرى للشعرانى) ج ١ ص ٤٥ .

(٣) چامى : نفحات الأنس . كلكتا ١٨٥٩ ص ٣٤ .

(٤) الرسالة . مصر ١٣٣٠ ص ٧ — ٨ .

(٥) اللمع ص ٢٢ .

(٦) البيان والتبيين . القاهرة : ١٣١٣ ج ١ ص ١٣٨ .

ولم يظهر العنصر الصوفى فى وضوح عنـد قدماء الصوفية بمقدار ما ظهرت النزعات القوية نحو الزهد فيهم ، بل قد وجد دائما أولئك الزهاد المنقطعون إلى العبادة الذين قد نتردد فى تسميتهم صوفية بالمعنى الدقيق . وقد يستعمل اسم الصوفى فى الشعر فى اللغتين الفارسية والتركية أحيانا بمعنى التقىّ المرائى ، أو الفاجر المنكر للوحى . أو يطلقها الشعراء الصوفية فى معرض الذم على صوفية من طبقة غير طبقتهم (١) .

٢ — أصل التصوف — نشأته الأولى وتطوره :

ترجع نشأة التصوف فى الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التى ظهرت تحت تأثير المسيحية فى القرن السابع الميلادى كما هو واضح من كتب تراجم الصوفية التى تفيض بأخبارهم وأقوالهم ، ومنهم كثيرون من كبار زهاد العصر الأول . وقد احتفظت هذه الحركة بطابعها الإسلامى إلى حد كبير بالرغم من أن فيها بعض النواحى الخارجة على روح الإسلام . وربما كان أهم صفاتها الإحساس الدينى العميق ، والشعور الغامر بالضعف الإنسانى ، والخوف الشديد من الله ، والتفويض التام له والخضوع لإرادته . ولم يكن للصوفية إلى ذلك العهد حياة زهد منظمة داخلَ الزوايا والرُّبُط وما إليهما ، ولو أن بعض الزهاد كانوا يسيحون فى البلاد ومعهم القليلون من المريدين ، أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون فى مواجدهم . وكانت البصرة مركزا للزهاد الذين لم يعبأوا كثـيرا بالطقوس والرسوم الدينية ، ناظرين إلى الزهد فى أرقى درجاته على أنه أمر باطنى بحت ، بينما كان أهل الشام ينظرون إليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية (٢) . يقول الحسن البصرى : « ليس الزهد طعاما ولا لباسا وإنما هو الخشوع لله » .

وقد أدى بهؤلاء الزهاد النظر فى أولى عقائدهم — وهى عقيدة التوحيد — إلى الاعتقاد بأن الزهد بمعناه الحقيقى يتعارض مع كل رغبة أنانية ، حتى الرغبة فى أخذ النفس بجميع ألوان الرياضة والحرمان أملا فى الفوز بثواب الله فى الآخرة ، وجعلوا الغاية من زهدهم الوصول إلى محبة الله فى غير مقابل (٣) . وهكذا مهّد قدماء الزهاد بمبالغتهم فى اتباع الأوامر

---

(١) تاريخ الشعر العثمانى تأليف E. J. W. Gibb. ج ١ ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) قوت القلوب للمكى ط . القاهرة ١٣١٠ ج ١ ص ١٢٩ .

(٣) قارن مرغوليـوث فى كتابه Early Development of Mohamedanism ص ١٦٧ وما بعدها .

الدينية لظهور مذهب جديد أوشك فى النهاية أن يتحلل أصحابه من تلك الأوامر الدينية نفسها . ولـكنهم لم يصلوا إلى هذه النتيجة دفعة واحدة ، فإن متصوفة القرن الثانى ظلوا على مذهب أهل السنة ملتزمين قواعد الشرع مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله فى جميع أمورهم . وكان خوفهم من الله أشد من حبهم إياه . وبالجملة لم يكن فى تصوفهم صفات بارزة يمتاز بها ، ولا وجهة نظر خاصة ، بل وقفوا فى منتصف الطريق بين الزهد والتصوف . وربما كان أفضل وصف يعبِّر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا .

ويجب أن نذكر هنا إبراهيم بن أدهم أحـد أمراء بلخ الذى حيكت قصته على مثال قصة بوذا[1] . وكذلك شقيق البلخى الذى وضع مذهبا خاصا فى التوكل[2] ، ورابعة العدوية إحدى زهاد النساء : ولدت بالبصرة وتوفيت ببيت المقدس[3] ؛ ومعروف الـكرخى من أهل بغداد[4] ، لا سيما هذين الأخيرين اللذين ظهر فى تصوفهما فى ذلك العصر المبكر من أحوال الوجد الصوفى والنشاط الروحى ما لم يظهر إلا فى تصوف الجيل الذى أعقبهما ؛ ولو أننا نشك فى أن جميع الأقوال والأبيات الشعرية المنسوبة إلى رابعة العدوية صحيحة النسبة إليها . أما معروف الـكرخى فالمأثور عنه أنه أول من عرّف التصوف بأنه « الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق »[5] .

ولا شك فى أن التصوف دخل فى أثناء القرن الثالث فى دور جديد ، فإن روح الزهد والرضا التى احتفظت بقوتها إلى حد ما قد طغت عليها اتجاهات جديدة فى البحوث النظرية والـكلام فى وحدة الوجود ، وازداد ظهور هذه الاتجاهات على مر الزمن بعد أن كانت فى العصر السابق فى المرتبة الثانية . ولـكن على الرغم مما كان لهذه الاتجاهات الجديدة من أثر فى تطور التصوف وتشكيله فيما بعد ، فإن من الخطأ أن نرجع نشأة التصوف فى الإسلام

---

(١) راجع مقال «ابرهيم بن أدهم» فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ وجولدزيهر فى مجلة الجمعية الأسيوية الملـكية ١٩٠٤ ص ١٣٢ وما بعدها ؛ ونيكولسون فى Z. A. مجلد ٢٦ (١٩١١) ص ٢١٥ ومابعدها .

(٢) راجع مقالة الزهد فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أنظر فون كريمر : Gesch. der herrscheden ideen des islams ص ٦٤ وما بعدها ؛ ر . دوزى : Essai sur l'hist. de l'islamisme ترجمة شوفان ، ليدن ١٨٧٩ ص ٣١٨ وما بعدها ؛ نيكولسون : تاريخ العرب الأدبى . لندن ١٩٠٧ ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٤) راجع مجلة الجمعية الأسيوية الملـكية ١٩٠٦ ص ٣٠٦ .

(٥) رسالة القشيرى ص ١٢٧ س ١٢ (ط . مصر ١٣٣٠) .

إلى ظهورها وازدهارها ، كما أنه من الخطأ أن نعتبرها عنصراً أجنبيا بحتاً دخل إلى التصوف من خارج الحظيرة الإسلامية ، فعجل بانتقاله إلى هذه الصورة الجديدة وخلق منه نوعا جديدا.

إن بذور مذهب وحدة الوجود الذى قال به الصوفية موجودة فى القرآن كقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » (القصص ٨٨) وقوله « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (الرحمن ٢٦) وقوله « فأينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١٠٩) .

نعم كان فى استطاعة الصوفية أن يصلوا إلى القول بوحدة الوجود : أى أن الله وحده هو الوجود الحقيقى : من غير التجاء منهم إلى ماورد فى القرآن[١] .

يقول الأستاذ مرغوليوث[٢] «من المحتمل أن تكون هذه الفكرة (أى وحدة الوجود) قد وصلت إلى الإسـلام من مصدر خارجي ، ولـكن يظهر من ناحية أخرى أن البحث النظرى فى عقيدة التوحيد كاف فى تفسير نشأتها وتطورها[٣] . يقول الله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . فلما حاول الصوفية وضع حد ميتافيزيقى لله أدى بهم البحث النظرى إلى تعريفه بأنه « واجب الوجود» أو « الوجود الحق » أو ما شا كل ذلك . وذلك هو المعنى الذى أشار إليه هوميروس عند ما قال إن الفرق بين الإنسان والله هو أن الله أزلى والإنسان حادث . فإن البحث فى العلاقة بين الله والعالم تثير فى الحال مشكلة افتقار العالم إلى الله أو عدم افتقاره إليه . والقول بالثانى شرك ، وبالأول اعتراف بالتوحيد . ولـكن إذا لم يكن الله خارج العالم فيلزم بمعنى من المعانى أن يكون هو العالم . وهذه نتيجة وصل إليها كثير من كبار مفكرى الصوفية واستنتجوا منها نتائج هى أبعد ما تكون عن روح الإسلام وعن الفكرة الأصلية فى التوحيد الإسلامى » .

نعم لا حرج فى أن نفترض أن الصوفية قد وصلوا إلى مذهب وحدة الوجود بطريقة كهذه التى يصفها الأستاذ مرغوليوث ، بل الأرجح أنهم غالباً مافعلوا ذلك . ولـكن القول بوحدة الوجود كان عند معظم الصوفية نتيجة لإدراك هذه الحقيقة (حقيقة وحدة الوجود)

---

(١) يلاحظ أن الآيات القرآنية التى ذكرها المؤلف ليست من وحـدة الوجود فى شيء ، ولـكن صوفية هذا المذهب وجدوا فيها وفى أمثالها مادة خصبة لمذهبهم فأولوها بما يتفق وأغراضهم (المعرب) .

(٢) كتابه المذكور ص ١٨٠ .

(٣) راجع ما ورد فى رسالة القشيرى ص ٣ وما بعدها من تعريفات الصوفية للتوحيد وكيف فسروه تفسيرا أدى بهم إلى الوقوع فيما يشبه وحدة الوجود (المعرب) .

إدرا كا ذوقيا فى أحوال وجدهم ، ولم يكن وليد النظر الفكرى الفلسفى . ولـكننا لا نفترض أنهم لم يتأثروا إطلاقاً بأفكار غير إسلامية عند ما نعرض للبحث فى كيفية انتقالهم من دور الزهد إلى دور التصوف الذى ظهرت فيه وحدة الوجود ، فإن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لا سبيل لنا إلى إنكاره فى تكوين التصوف الإسلامى . وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الأوساط التى عاش فيها الصوفية ، فلم يكن بد من أن تترك طابعها فى مذاهبهم . ولدينا أدلة كافية توضح أثرها فى التصوف ومكانتها منه ، ولو أن المادة التى بين أيدينا لا تمكننا من تتبع أثرها بالتفصيل . وبالجملة يمكن القول بأن التصوف فى القرن الثالث — شأنه فى ذلك شأن التصوف فى أى عصر من عصوره — ظهر نتيجةً لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه مجتمعة . أعنى بهـذه العوامل البحوث النظرية فى معنى التوحيد الإسلامى ، والزهدَ والتصوف المسيحيين ، ومذهب الغنوصية ، والفلسفة اليونانية والهندية .

وقد عولجت مسألة نشأة التصوف فى الإسـلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً ، فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين فى هذا الموضوع إلى القول بأن هـذه الحركة العظيمة التى استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التى تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية ، يمكن تفسير نشأتها تفسيرا علميا دقيقا بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها إنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة [redacted] كلها . وذلك كقولهم بأن التصوف كان رد فعل للعقل الآرى ضد دين سامى [redacted] . إننى أرى الآن أننا بدلا من أن نضيع الوقت عبثاً فى البحث عن مصدر واحد للتصوف ، يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة التى ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفى ، وأن نضع كلا من هذه العوامل فى موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها ، ثم نميز بقدر المستطاع ما كان لـكل منها من أثر . فإن هذه العوامل فى جملتها تكوّن الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع ، سواء فى ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية ، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية فى عصر بنى أمية ، وموجات الشك والتعصب العقلى التى طغت على المسـلمين فى العصر العباسى الأول ، وكالتطاحن المُرّ بين أصحاب المقالات والفرق ، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء .

ويمكن تلخيص الصفات الهامة للتصوف فى القرن الثالث فيما يأتى :

حاول أوائل الصوفية أن يخضعوا للإرادة الإلهية كلّ ما صدر عنهم من قول أو فعل أو فكر ، وفى هذا تعبير صريح عن تصورهم لله من حيث هو « رب العالمين » منزه عن جميع صفات الحوادث . وقد حاولوا تحقيق هذه الفكرة عن طريق الزهد فأدت بهم إلى النتيجتين الآتيتين :

ا — عقيدة الحب الإلهى التى هى أرقى صورة من صور الرضا

ب — الوجد الذى كثيراً ما يكون نتيجة للرياضة والمجاهدات الروحية إما قسراً وإما عمداً .

وكان لابد من أن تصطدم هذه الحياة الصوفية الجديدة ، حياة الحب والوجد ، بالإسلام على الرغم من أن أوائل الصوفية كانوا إلى حد بعيد على مذهب أهل السنة ، على نحوما كان عليه المتصوفون الإسبان فى القرون الوسطى فى علاقتهم بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية . تقول رابعة العدوية إنها لا تخاف عذاب الله ولا ترجو ثوابه ، وإن حبها لله قد شغلها حتى عن حب رسوله ، لأنها لم يعد فى قلبها مكان لسوى الله . هكذا بدأ الحائل بين الحق والخلق يزول شيئاً فشيئا ، وتحوّل معنى «التوحيد» إلى «وحدة الوجود». فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر فى كل مظهر من مظاهر الخلق ، المتجلى فى صورة الصوفى عند فنائه عن نفسه فى حال وجده . وهذه العقيدة مهما حاول الصوفية سترها ، أساسُ التصوف الإسلامى وجوهره . والظروف التاريخية التى أحاطت بنشأتها مما يبرر القول بأنها مستمدة — على الأقل فى بعض نواحيها — من أصل غير إسلامى . ولا شك فى أن « ميركس » قد غالى عندما ادعى أنها يونانية فى الصميم وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباغى[1] . وقد تكون متأثرة بهذا المصدر وبكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس الذى ظهر باللغة العربية قبل القرن الثالث . غير أنه يبعد أن المسلمين قد أخذوا شيئاً عن الكتب مباشرة فى ذلك العصر . ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر للفلسفة اليونانية فى التصوف الإسلامى أن نظرية «المعرفة» به ظهرت

---

(١) الكتاب المذكور ص ١٨ وما بعدها .

فى غربى آسيا ومصر فى بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقابا طويلة ، وكان بعض المبرزين فى الكلام فيها من أصل غير عربى[١] .

وسأكتفى هنا بذكر « المعرفة » كمثال واحد يوضح ما ذكرناه ، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم ، يرادف فى اللغة اليونانية كلمة جنوسيس (δνῶσις) التى معناها العلم بلا واسطة ، الناشئ عن الكشف والشهود . وقد عرَّفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث ؛ ولكن أول من بحث فى المعرفة بحثاً نظريا دقيقاً هو ذو النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) الذى قال فيه جامى[٢] إنه كان شيخ هذه الطائفة ، عنه أخذوا وإليه انتسبوا . ولا شك فى أن هذه مبالغة فى وصف ذى النون ولكن لها دلالتها فى الإشارة إلى مكانته .

وقد كان ذو النون مصريا أو نوبيا ووصف بأنه كان حكيما ممارسا لصناعة الكيمياء ، وقد اتهم أكثر من مرة بالزندقة فى حياته . وفى هذا ما يدل على أنه كان على علم بالثقافة اليونانية . وإذا كان كذلك فلنا أن نستنتج أن التصوف الإسلامى أخذ يتأثر بمجرد ابتداء نموه بنظرية المعرفة أو العلم الأعلى الذى لا يؤتمن على أسراره إلا الكاملون الراسخون فى الطريق الصوفى[٣] . وقد رأى ذو النون أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفى إدراكا ذوقيا لا أثر فيه للعقل ولا للروية ، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم . ومن المأثور عنه أنه قال : إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه . ولكنه لم يستعمل قط كلمة « الفناء » التى اقترنت باسم معاصره أبى يزيد (أو با يزيد) البسطامى . وللفناء عندهم معنيان : فقد تستعمل الكلمة ويراد بها محو الصفات الأخلاقية الذميمة ، وقد يطلقها أصحاب وحدة الوجود على محو ذات العبد باتصاله بربه (أى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق) . وليس ببعيد أن يكون الصوفية قد أخذوا كلمة الفناء من الآية القرآنية « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال

---

(١) توجد أمثلة كثيرة على التشابه بين الأفكار الرئيسية فى الفلسفة الدينية الهلينية وبين أقوال أوائل الصوفية فى مقدمة كتاب ابن العبرى « كتاب اليمامة » ترجمة ڤنسنك ليدن ١٩١٩ ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) نفحات الأنس ص ٣٦ .

(٣) الأسقف إنج : التصوف المسيحى ص ٨١ . (بالإنجليزية)

والإكرام » وهى الآية التى أشرنا إليها من قبل . أما فى شرق فارس — حيث ظهرت فكرة الفناء لأول مرة ظهورا واضحا — فلا بد أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بأفكار هندية فارسية[1] .

ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات ، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم مما لا يدع مجالا للشك ، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الاتفاق مع تعريف « النرفانا » . أما الفناء فى عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالا بفكرة «الفيدانتا» وما ماثلها من الأفكار الهندية . وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى تراجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم و بعض الشواهد التاريخية . مثال ذلك أن أبا يزيد البسطامى كان من أهل خراسان ، وكان جده زرادشتيا وشيخه فى التصوف كرديا . و يقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفى عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية التى يسمونها «مراقبة الأنفاس» ، والتى وصفها هو بأنها « عبادة العارف بالله »[2] . و إنك لتلمح نزعة أبى يزيد إلى وحدة الوجود ماثلة فى الأقوال المعزوة إليه ، ولو أن فى نسبتها جميعها إليه بعض الشك . مثال ذلك .

« خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا منى فىّ (يا من أنا أنت) » .

« إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى : سبحانى ما أعظم شانى » .

« ليس أفضل للعبد من أن يكون بلا شىء : بلا زهد ولا علم ولا عمل ، فإنه إذا كان بلا شىء كان له كل شىء » .

« للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » .

ولكن صوفية هذا العصر الصادقين فى تصوفهم لم يعتادوا الكلام بلغة وحدة الوجود ، و إن هم استعملوها لم يصرحوا بها علانية ، بل اعتبروها عقيدة باطنية قاصرة على أصحاب الأذواق والمعرفة من المريدين . فكانوا فى ذلك أكثر حزما من أبى يزيد والحسين ابن منصور الحلاج ، لأنهم رأوا أن من واجبهم أن تكون نظرياتهم الصوفية على صلة وثيقة

---

(١) محاضرات عن الإسلام ص ١٦٣ لجولدزيهر ؛ وصوفية الإسلام ص ١٦ لنيكولسون .
(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٢ س ١٠ .

بالعقيدة الدينية التى اعتنقوها . ولذلك اتخذوا القرآن والسنة أساسا يعتمدون عليه ، لا فى بحوثهم النظرية وحسب ، بل فى حياتهم الروحية وأحوالهم .

ولنذكر الآن الطريقة التى اتبعها الصوفية للتوفيق بين التصوف والإسلام ، وننظر نظرة عامة للعلاقة بين الاثنين .

٣ — الشريعة والطريقة والحقيقة :

فى القرآن عدد غير قليل من الآيات التى تدل على أن محمدا (صلعم) كان على حظ ما من التصوف ، ولكن القرآن فى جملته — شأنه فى ذلك شأن أسفار موسى الخمسة — لا يصلح أن يتخذ أساسا لأى مذهب صوفى . ومع ذلك استطاع الصوفيــة — متبعين فى ذلك الشيعة — أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلا يلائم أغراضهم ، على أن كل آية ، بل كل كلمة فى القرآن ، تخفى وراءها معنى باطنا لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعانى فى قلوبهم فى أوقات وجدهم(١) . ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعــد أن سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت ، وأن يقولوا إن التصوف ليس فى الحقيقة إلا العلم الباطن الذى ورثه على بن أبى طالب عن النبى . ويلزم من هذا المبدأ أيضا (مبدأ التأويل) أن تأويل الصوفية لتعاليم الإسلام قد يأتى على أنحاء وأشكال لا حصر لعددها ، وربما أدى إلى تناقض فى العبادات والمسائل العملية . وكل ذلك مفروض صدقه فى النوع لا فى الدرجة ؛ لأن معانى القرآن لا حصر لها ، وهى تنكشف لكل صوفى بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحى . ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة ، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف . بل إن التعريفات العديدة التى وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر فى فهم معناه(٢) .

كذلك الحال فى موقف الصوفية من الشريعة ، فإن هذا الموقف يختلف بحسب حال كل صوفى . ولذلك تجد بعضهم قد قام بشعائر الدين بكل دقة بالرغم من أنهم كانوا يعتبرون

---

(١) اللمع للسراج ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٣٣٠ وما بعدها . قارن جولد زيهر : الكتاب المذكور ص ١٦٦ .

أن صور العبادات ليس لها من القيمة ما لأعمال القلوب ، أو أنها لا قيمة لهـا ألبتة إلا من حيث دلالتها على الحقائق الروحية . فالحج مثلا رمز للبعد عن المعـاصى ، والإحرام خلع الشهوات واللذات مع خلع الثياب . وهذا الأسلوب من البحث أسلوب معروف عند الإسماعيلية الباطنية ، والظاهر أن الصوفية أخذوه عنهم(١) .

وآخرون منهم قالوا برفع التـكاليف الدينية ، سواء أ كانوا من الصوفية الذين تحرروا من القيود الشرعية فى تفـكيرهم وأعمالهم ، أم من الصوفية الصادقين فى تصوفهم كالملامتية(٢) الذين دفعهم الخوف من مدح النـاس إلى الظهور فيهم بما يستجلب الملامة والذم ، أم من « العارفين » الذين لم يأبهوا بمظاهر الشرع ورسومه ولا بأخلاق هذا العالم الزائل . أما جمهور الصوفية فـكانوا يرون أن التحقق الـكامل بالحقيقة — وهو الغاية التى سعوا إليها فى الطريق الصوفى — لا يتعارض مع مراعاة أوامر الشرع فحسب ، بل إن مراعاة الشرع جزء لا يتجزأ من نظامهم الصوفى العام . وسيتضح لك هذا الرأى بعد شرح الأسس الأخلاقية والسيكولوجية لطريقتهم .

وقد سبق أن ذ كرنا أن الصوفية اعتبروا أنفسهم خاصة أهل الله الذين منحهم الله أسرار العلم الباطن المودع فى القرآن والحديث ، وأنهم استعملوا فى التعبير عن هـذا العلم لغة الرمز والإشارات التى لا يقوى على فهمها غيرهم من المسلمين . وكان ذلك مما دعا إلى وجود روح عامة ألفت بينهم وظهرت عنها طوائفهم وفرقهم . ولم يدم الحال طويلا حتى دب النظام فى صفوفهم ، فجمع كبار المشايخ حولهم جماعات من المريدين (الذين كانوا قِلَّة فى أول الأمر) ليدرسوا معهم آداب الطريق ، ثم أصبحوا بمضى الزمن أساتذة معروفين ، ومشايخ طرق على رأس زوايا وَرُبُط يعيش فيها الصوفية . وكان من مبادئهم أنه لابد للمريد الذى يدخل الطريق من شيخ يرشده ويؤدبه . وقـد نظروا بعين الارتياب إلى كل صوفى لم يصحب شيخا من المشايخ يتأدب به ويلزم الطريق الذى رسمه له . وكان سلطان المشايخ على مريديهم سلطانا مطلقا ، وكان لهم وحـدهم الحق فى أن يأذنوا للمريدين الذين تم استعدادهم بأن يأخذوا عهد

(١) قارن كتاب اللمع للسراج ص ١٧٢ وما بعدها ، وكتاب « صوفية الإسلام » للأستاذ نيكولسون ص ٩١ وما بعدها . وتاريخ الفرس الأدبى للأستاذ براون ج ٢ ص ٢٤١ وما بعدها .

(٢) قارن كشف المحجوب للهجويرى ص ٦٦ . راجع كتاب « الملامتية والصوفية وأهل الفتوة » للمعرب

الطاعة لهم ، وهو عهد كانوا يطالبون به كل مريد أراد الدخول فى طريقهم . أما المدة التى يقضيها المريد قبل أن يؤذن له بالعهد فهى ثلاث سنوات يصفها الهجويرى على النحو الآتى : «يقضى السنة الأولى فى خدمة القوم (الصوفية) والثانية فى خدمة الله ، والثالثة فى مراقبة قلبه . ولا يقوم بواجبه نحو القوم حتى يقف منهم موقف العبد من سيده ، فيؤثرهم جميعا على نفسه ويعتبرهم خيرا منه ، ويعد من واجبه خدمة الكل على السواء . ولا يكون فى خدمة الله حتى يجرد نفسه عن كل رغبة تتصل بالدنيا أو بالآخرة ، ويعبد الله لذاته . ولا يراقب قلبه حتى يحصر جميع همه فيما أقبل عليه ، ويترك كل ما يشغل باله حتى لا تتطرق الغفلة إلى قلبه فى حال مناجاته مع الله(١) » .

وإذا ما أخذ المريد العهد خلع عليه شيخه الخرقة أو المرقعة ، وهى لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش حلّ فيما بعد محل لباس الصوفِ الذى كان يلبسه أوائل الصوفية . ولبسُ المريد الخرقة علامة على قبوله فى الطريق . ولكن قد يخلع على الصوفى خرقتان مختلفتان كما حدث لأبى سعيد بن أبى الخير .

أما المبالغة فى احترام المريدين لشيوخهم فأمر معروف ، حتى إنه ليؤثر عن ذى النون المصرى أنه قال « طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه(٢) » .

ويطلق الصوفية اسم « الطريقة » على مجموعة القواعد والرسوم التى يفرضها الشيوخ على مريديهم ، ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة ، فإن تعاليم كل طريقة ترجع إلى شيخها الخاص ، يدل على ذلك ما فى الطرق الصوفية من تباين وخلاف . ويشبه الطريق الصوفى فى جملته ما كان يعرف فى التصوف المسيحى فى القرون الوسطى باسم Via Purgativa «طريق التطهر» ، حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة فى محاربة النفس الجوع والعزلة والصمت.

وتتألف طريقة الصوفية من جملة مقامات يجب على السالك أن يتحقق بها ، ولا ينتقل من مقام إلى المقام الذى يليه حتى يصل إلى درجة الكمال فيه . وتختلف هذه المقامات فى عددها وترتيبها ، ولكن جرى العرف باعتبار مقام التوبة أول هذه المقامات : وأعنى بالتوبة الفرار من المعاصى والالتجاء إلى الله .

---

(١) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون ص ٥٤ .
(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٧١ س ٧ .

أما الغاية الخلقية من الطريق الصوفى فهى إنكار الذات الذى يتمثل فى الزهد فى الدنيا ومتاعها ولذاتها ، وفى الصدق فى القول والعمل من غير نظر إلى مدح الناس أو ذمهم ، وفى الصبر والخشوع والإحسان إلى الخلق ، والتوكل على الحق والإذعان التام لإرادته[١] . وللسالك فوائد يجنيها من الطريق الصوفى ، ولكن للوصول إلى غايته لا بد له من مجاهدة النفس والمراقبة والذكر ونحو ذلك مما من شأنه أن يجعله على استعداد لأحوال الوجد والجذب . وقد لا يصل إلى غاية الطريق ألبتة ، لأن الوصول إلى الله أمر لا ينال بالكسب بل هو هبة يهبها الله لمن يشاء . ولكن كان للصوفية طريقة خاصة بهم يهيئون بها أنفسهم للكشف والاطلاع على عالم الغيب ، وكثيراً ما كان ينكشف لهم الغيب بهذه الطريقة ، أعنى بذلك ما سموه بالذكر وأحلّوه من طريقتهم أعظم محل ، واعتبروه أكبر ركن من الأركان العملية فى الدين[٢] . وأبسط صور الذكر ترديد اسم الله أو قراءة بعض الأوراد مع توجيه القلب توجيها تاما نحو الله[٣] . وقد يصحب هذا التوجيه القلبى وسائل أخرى مثل تعذيب البدن أو حبس النَّفَس وغير ذلك من الأمور التى تؤدى إلى محو شعور الصوفى بذاته تدريجا ووقوعه فى حالة تشبه الغيبوبة . وأول مرحلة فى الذكر الغفلة عن النفس ، وآخرها فناء الذاكر فى ذكره من غير أن يكون له شعور بذكره ، واستغراق الذاكر فى المذكور بحيث يمتنع عليه الرجوع إلى نفسه[٤] . ويظهر أن الموسيقى والغناء والرقص قد دخلت فى حفلات الذكر فى عصر مبكر ، وأن أثرها فى إفساد آداب الناشئين من المريدين كان عظيما كما يذكره الهجويرى[٥] ، ولكن هذه الأساليب من العبادة كان لها أثر كبير فى تقاليد رجال الطرق[٦] .

ولنذكر الآن موجزا عاما عن سيكولوچية الصوفى من حيث علاقتها بحياته الوجدانية

---

(١) راجع هارتمان « التصوف عند القشيرى » (بالألمانية) ص ٤٤ .

(٢) مقالة « الزهد » فى دائرة معارف الدين والأخلاق للمؤلف .

(٣) قارن . د . ب . ماكدونالد : « الحياة الدينية فى الإسلام وموقف المسلمين من الدين » (بالإنجليزية) ص ٢٥٥ .

(٤) نفحات الأنس لجامى ص ١٦١ س ١٨ .

(٥) كشف المحجوب ص ٤٢٠ (ترجمة المؤلف) .

(٦) ا . و . لين : « العادات والتقاليد فى مصر الحديثة » ص ٣٠٩ (بالإنجليزية) . وكتاب ماكدونالد : Aspects of Islam ص ١٦٠ .

كما صورها القشيرى[١] فى رسالته ، والغزالى فى النصف الثانى من « الإحياء »[٢] .

فى الإنسان أربع قوى تتألف منها طبيعته من حيث هو كائن حى حساس عاقل : وهى النفس والروح والقلب والعقل . أما النفس فهى شر محض لأنها مركز الشهوات . ولذا تجب محاربتها بجميع وسائل الزهد التى يسميها الصوفية بالجهاد .

[وأما القلب والروح — ويضيف إليهما القشيرى ثالثا هو السر أو عين القلب — فهما الأداتان الروحيتان الحقيقيتان فى حياة الصوفى وإن كنا لا نستطيع أن نميز أحدهما من الآخر تمييزا واضحا . ومهما يكن من الأمر فالصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة فى الصدر ، بل يعنون به جوهرا لطيفا غير مادى تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة . ومن هنا كان للتعبير اللاتينى "Oculus cordis" (عين القلب) مرادف فى اللغات العربية والفارسية والتركية . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حُجُبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات ، كما تختلف بحسب ما يستفيده الإنسان من الكتب وما يأخذ به من العقائد التقليدية إلى غير ذلك . ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق / . والله وحده هو مطهِّر القلوب ، ولكن أهل الطرق من الصوفية يرون أنه لا بد من ملازمة الذكر والمراقبة ليصفو القلب ويخلو من كل شىء عدا ذكر الله .

وتخضع المقامات التى هى جزء من الرسوم العملية فى الطريق الصوفى للأحوال التى تتمثل فيها الحياة الصوفية الروحية . فإن الأحوال معانٍ ترد على القلب من غير تعمد من الصوفى ولا اجتلاب أو اكتساب له . وإنما تحل فى قلبه وتزول عنه كما يريد الحق ، وذلك مثل الطرب والحزن والبسط والقبض والشوق والانزعاج والهيبة . وصاحب الحال مترقٍّ عن حاله ينتقل من حال إلى حال ، وإن كانت الأحوال قد تبقى وتدوم زمنا طويلاً . وقد قسموا الأحوال إلى أزواج من الأضداد كالخوف والرجاء ، والقبض والبسط ، والحضور والغيبة ، وهو تصنيف يتفق مع الحقائق السيكولوجية التى يعرفها الباحثون فى التصوف . والصوفى

---

(١) هارتمان : المرجع المذكور ص ٦٩ .

(٢) ملخص عن مكدونالد : « الحياة الدينية فى الإسلام » الخ ص ٢٢٠ وما بعدها .

ن وقته ، لأنه فى قبضة خالقه الذى يقلبه فى الأحوال ؛ فهو غائب عن ماضيه لا يخطر بخاطره اطر عن مستقبله . وأرقى الأحوال جميعاً حال الجذب ، وإن كانت كلمة « الحال » نفسها . تدل على معنى الجذب مع أنها لم توضع له فى الأصل .

رجعنا إذن إلى المسألة التى كنا بصددها : وهى العلاقة بين التصوف والإسلام . بوساطة الحال أو الوجد أو الجذب ، يصل الصوفى إلى الحقيقة حيث يتحقق باتحاده بالحق . الصوفى المجذوب على هذا النحو هو الذى وصل إلى مقام الولاية ، وأصبح فى غير حاجة مد ذلك إلى برهان على ولايته . لأن قولهم إن الولى الذى يخرج على الشرع إنما يبرهن ذلك الخروج على أنه مدَّع للولاية ، قول لا ينطبق على الصوفية إلا بعد رجوعهم إلى حالة لصحو . وعلى كل حال قالوا إن أهل الحق الذين تولى الله بواطنهم لا يُحكم عليهم بظواهرهم ؛ إن علمهم بالغيب قد يحملهم على فعل ما يخالف ظاهر الشرع أو الأدب ، كما ورد فى قصة موسى مع الخضر[1] .

ويلاحظ أن حالة الجذب ليست قاصرة على أحد الجنسين دون الآخر ، فإن للنساء فى لإسلام نصيباً من الولاية لا يقل عن نصيب الرجال . يدل على ذلك ما ورد عنهن فى كتب تراجم الصوفية التى كثيراً ما تختصهن بقسم خاص .

أما كرامات الأولياء فى نظر الصوفية فهى أمور يُجْريها الله على أيديهم ، ومواهب يهبها الله إياهم ؛ لأن شعور الولى نحو ربه يحول بينه و بين ادعاء نسبة كراماته إلى نفسه . ولكن بينما يعتقد خاصة الصوفية أن الاعتماد على الكرامات يمنعهم من الوصول إلى قلب الحقيقة ، وأن أعظم كرامة للولى هى فناؤه عن الصفات الذميمة و بقاؤه بالصفات الحميدة ، لا يستطيع عامة الصوفية ، مهما حاولوا ، أن يحولوا بين أنفسهم و بين الشهرة عن طريق ما يظهره الله على أيديهم من القوى التى يسميها المسلمون خوارق العادات ، و يسميها الأور بيون قوى فوق الطبيعة .

وللأولياء عند المسلمين حكومة باطنة تتصرف فى العالم وتحفظ عليه نظامه ، وعلى رأسها « القطب » وتحته « النقباء » و « الأوتاد » و « الأبرار » و « الأبدال» أو « البدلاء » الخ .

---

(١) سورة الكهف ، الآيات ٦٤ إلى ٨٠ .

و يزداد عدد كل صنف من هذه الأصناف بحسب درجة بعدهم من القطب[١]. وهذه فكرة ربما أخذها الصوفية عن الشيعة أو الإسماعيلية[٢].

للشعور بالاتحاد بالله ناحيتان فى نظر الصوفية : يعبَّر عن الأولى بألفاظ سلبية مثل الفناء والفقد والسكر ، وعن الثانية بمقابلاتها الإيجابية مثل البقاء والوجد والصحو . وقد أثيرت مسألة أصحاب الصحو والمحو بين الصوفية : هل هم مقيمون على التكاليف الشرعية أم رافعون لها ؟ و إذا نظرنا إلى الخلاف الذى وقع بينهم فى نظرتهم إلى الحالتين وقيمة كل منهما[٣]، سهل علينا أن نتبين العوامل التى أدت إلى انقسامهم إلى طائفتين . أما من وجهة نظر التصوف البحتة فليس وراء محو الذات شىء : حيث يفنى ما لا وجود له على الحقيقة ، وحيث تذهب تقاليد الشرع معه . ولكن منطق هؤلاء الصوفية الذين لم يكونوا مسلمين بالاسم فقط ، حملهم على أن يضعوا « البقاء بالله » فى مقابلة « فناء النفس » ، بل فوقه ؛ وأن يجدوا أعلى درجات الشعور الصوفى فى حالة صحو ثانية تعقب حالة السكر .

« ولا يكمل للصوفى التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها ، فتتمثل فيه الوحدة والكثرة ، والحقيقة والشريعة . فإنه لا يكفى أن يفنى عن كل ما هو صفة للخلق ، من أن غير يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هى متجلية فى آثار الله عز وجل . والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذى لا يسير إلى الله فحسب : أى لا يفنى عن الكثرة و يبقى بالوحدة فحسب ، بل يسير إلى الله مع الله وبالله : أى يبقى على الدوام فى حالة الوحدة . فإذا ما رجع إلى عالم الظاهر الذى منه ابتدأ ، رجع مع الله وكان فى نفسه مجلى للوحدة فى الكثرة . وفى حركة النزول أو الرجوع هذه يجعل الشريعة شعاره ، والحقيقة دثاره : لأنه يرجع إلى الخلق فيظهر الحق لهم و يقوم فى الوقت نفسه بما يقتضيه واجب الشرع »[٤].

(١) بلوشيه (Blochet) « دراسات فى المذهب الباطنى فى الإسلام » . المجلة الأسيوية ، ١٩٠٢ ص ٤٩ وما بعدها : كشف المحجوب للهجويرى ص ٢١٤ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ترجمة دى سلان ج ٣ ص ١٠٤ وما بعدها . قارن نيبرج فى مقدمته لكتب ابن عربى التى نشرها سنة ١٩١٩ تحت عنوان « كتب ابن عربى الصغرى » (بالألمانية) .

(٣) كشف المحجوب ص ١٤٨ وما بعدها .

(٤) « صوفية الإسلام » . (بالإنجليزية) للمؤلف ص ١٦٣ .

ولكن هذه الطريقة فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة لم تنجح فى إيجاد التوازن التام بينهما . نعم قد يُجِلُّ الصوفى الشريعة ويحترمها ، ولكنه يضعها فى منزلة دون منزلة الحقيقة ، بل دون الطريقة الصوفية . وإذا كانت الحقيقة فوق الشريعة ، وإن كانت لا تناقضها ، كان للصوفية وجه فى ادعائهم أنهم إذا وصلوا إلى الحقيقة تقدست جميع أعمالهم وأقوالهم ، وكانت متفقة تمام الاتفاق مع روح الشريعة مهما ناقضتها فى الظاهر . ولذلك كان من الضرورى الوصول إلى موقف وسط بين الاثنين مهما كلَّف هذا الموقف أصحابه من التسليم بأمور متناقضة عنهما .

كتب صوفى فارسى من رجال القرن الخامس الهجرى يَنْعى على معاصريه تسميتهم شهواتهم « شرعا » ، وأوهامهم الكاذبة « علماً إلهياً » ونزوات قلوبهم ورغبات نفوسهم « حباً إلهياً » ، وتسميتهم الزندقة « فقرا » ، والشك « صفاء » ، وإنكار الدين « فناء للنفس » ، وإهمال شرع النبى « طريقاً فى التصوف »[1] .

وفى سنة ١٠٤٥ ميلادية ألَّف القشيرى رسالته المشهورة فى علم التصوف ، يذكِّر أهل عصره من الصوفية بما كان عليه قدماؤهم من الورع والتقوى فى القول والعمل ، وما آل إليه التصوف من بعدهم من زوال الورع واشتداد الطمع ، وضياع حرمة الشريعة من القلوب ، ورفض التمييز بين الحلال والحرام ، وطرح الاحتشام ، والاستخفاف بالعبادات إلى غير ذلك .[2] أما أن هذه الصيحة التى صاحها القشيرى لم تذهب سدى ، فيرجع السر فيه إلى الغزالى[3] ؛ فإنه مزج التصوف بالقرآن والحديث مزجا تاما واستخرج من المجموع مادة واحدة . وقد بقيت كتبه على الأيام ، لا لأنها من إملاء عقله وحده ، بل لأنها كانت نتيجة لرغبة صادقة ملحة فى تحصيل حياة روحية مطمئنّة . أى أن الغزالى حل مشكلته فى نفسه قبل أن يضع نتائجها فى كتبه . اعتزل منصب التدريس ببغداد — حيث كان أستاذا للفقه والتوحيد بالمدرسة النظامية بها — بعد ظهور رسالة القشيرى بخمسين سنة — ثم تقلد حياة الصوفية . وقد خلَّف لنا صفحات لا تقل فى جمالها عن كتاب نيومان (Newman) المسمى

---

(١) كشف المحجوب للهجويرى ترجمة نيكولسون ص ٨ .

(٢) القشيرى ص ٢ — ٣ .

(٣) راجع مقالة الأخلاق (Ethics) فى دائرة معارف الدين والأخلاق .

« أثولوجيا » ، ذكر فيها أن دراساته وتأملاته انتهت به آخر الأمر إلى توبة لم يجد عنها محيصا ، ووصف النزاع الذى جاشت به نفسه عند ما هجر الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه ، وكيف اهتدى إلى اليقين بأن حقيقة الدين شيء يبحث عنه فى داخل حياة الروح لا فى الكتب[(١)]. هكذا أعطى الغزالى للإسلام معنى جديدا عند ما اعترف صراحة بموقف الصوفية ، كما أوسع المجال فى الإسلام لقبول كثير من الرجال والنساء الصادقين فى دينهم وتصوفهم ، ممن لم يتردد أهل السنة من قبل فى إخراجهم من الحظيرة الإسلامية . وقد أصبح الإسلام دينا صوفيا إلى حد كبير منذ ذلك الحين . أما الغزالى نفسه فقد تَشَبَّث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرَّح من أجلهما عقيدته فى الإسلام : الأولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره فى الألوهية ، فإنه أوصد الباب فى وجه مذهب وحدة الوجود بقوله ، مع أهل السنة ، إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وإنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وإن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخَرَ ألبتة . أما علمنا بالله فموقوف على إرادته تعالى ، وهو يعرِّفنا بنفسه عن طريق ما يوحِى به الأنبياء والأولياء الذين هم من خلقه . وبهذا المعنى الروحى العميق فهم الغزالى الألوهية ، فقرَّب اللهَ من قلوب الخلق ؛ ولكنه قرَّب « الله » — لا « الكل فى واحد » .

ويمكن القول بأن نسبة الغزالى إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامى ، وبأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود . وقد يكون ذلك كذلك ، ولكن الصوفية الذين هم من أصحاب وحدة الوجود كثيراً ما يستعملون عبارات تدل على اعتقادهم فى الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم . ولا تنافى بين هذا الاعتقاد وبين نظرية الفناء فى أوسع معانيها . أو على الأقل ليس من المتعذر الجمع بين النظريتين .

---

(١) راجع « المنقذ من الضلال » ترجمة باربييه دى مينار : المجلة الأسيوية مجلد ٧ ، ٩ ص ٥ وما بعدها . قارن ماكدونالد : تطور علم الكلام والفقه والنظم السلطانية فى الإسلام ص ٢١٠ (بالإنجليزية) .

٤ — الله والإنسان والعالم :

بنى الصوفية على أساس تجاربهم وأحوالهم علمين من العلوم النظرية وهما اللاهوت والفلسفة . فاختلفت مذاهبهم فى المسائل التى عالجوها ، والأساليب التى اختاروها للتعبير عنها ، باختلاف المصادر التى استمدوا منها مادتهم . ومما هو جدير بالملاحظة أن أَقْدَمَ مذهب من هذا النوع يرجع أصله إلى مذهب المسيحيين فى الطبيعة الإلهية المزدوجة ، أعنى مذهب الحسين بن منصور الحلاَّج الذى ندين بالفضل فى معرفته للأستاذ « ماسنيون » بعد نشره كتاب « الطواسين » .

يرى الحلاج أن جوهر الذات الإلهية هو الحب ، فإن « الحق » أحب ذاته قبل الخلق فى وحدته المطلقة ، وبالحب تجلى لنفسه فى نفسه . فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيدا عن الغيرية والثنوية فى صورة ظاهرة ، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه ، فكانت هذه الصورة الإلهية آدمَ الذى تجلى الحق فيه وبه . ولكن الحلاج يفرِّق بين الطبيعتين : الإلهية والبشرية . وهما لا تتحدان فى نظره حتى فى حالة الاتصال الصوفى ، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء . ولهذا يَصيحُ الصوفى المتأله بقوله : أنا الحق[1] ! .

هذه النغمة المسيحية الواضحة فى مذهب الحلاج ، واستعماله لفظ « الحلول » الذى هو من ألفاظ الزنادقة ، كانا كافيين فى نظر المسلمين للحكم عليه بالكفر ، ولإحجام الصوفية من بعده عن أن يؤلوا عبارته تأويلا يتفق مع عقيدة التوحيد الإسلامية . فابن عربى مثلا ينظر إلى « اللاهوت » و « الناسوت » على أنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة .

ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بديْن لا يمكن تقديره . فإن مذهبه هذا الذى رفضه المسلمون ، هو الذى أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه انقلابا عظيما : أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة ، أو مبدأ التغاير فى الوحدة .

وتعتقد فرقة هامة من فرق الصوفية أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها : أى أن «الخلق» الظاهر هو «الحق» الباطن . ويعرف أهل هذه الفرقة

---

(١) كتاب الطواسين . نشرة ماسينيون ص ١٢٩ وما بعدها .

بأصحاب وحدة الوجود ، أو القائلين بالاتحاد . ويمكن توضيح مذهبهم بإيراد خلاصة لكتاب « الإنسان الكامل فى علم الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلى ، أحد متصوفة القرن الرابع عشر الميلادى[١] .

إن الذات الإلهية — بما هى ذات — لا يمكن معرفتها ، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . وهى جوهر له عرضان : الأول الأزل ، والثانى الأبد . وله وصفان : الأول الحق ، والثانى الخلق . وله نعتان : الأول القِدَم ، والثانى الحدوث . وله اسمان : الأول الرب ، والثانى العبد . وله وجهان : الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثانى الباطن وهو الأخرى . فالوجود المحض إذن ، من حيث هو كذلك ، ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلا قليلا ، وظهر فى عالم الظواهر ، ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه . ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر لأن به يظهر الحق فى صورة خارجية .

ولا بد من أن نسلِّم بالتمييز بين الذات والصفات (التى هى العالم) ، إذا أردنا أن نثبت وجوداً للعالم . ولكن الحقيقة هى أن الذات عين الصفات وليست شيئا غيرها ؛ كالماء الذى هو عين الثلج وليس شيئا غيره . فالمسمى بالعالم — وهو عالم الصفات — ليس أمراً متوهما ، بل هو موجود على الحقيقة ، لأنه المجلى الذى ظهر فيه الحق ، أو هو النفس الثانية للحق (إن صح هذا التعبير) . فالعالم مظهر لصورة الحق عن نفسه . وفى هذا المعنى يقول ابن عربى « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (يريد العالم) ذلك الوصف : فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ؛ وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه » .

وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية فى بساطتها وتجردها عن جميع الصفات والنسب ، فهى « العماء » كما يسميها الجيلى . وهى تخرج عن تجردها و بساطتها إلى ذات مدركة عاقلة فى ثلاث مراحل : الأولى مرحلة الأحدية ، والثانية مرحلة الهُوِية ، والثالثة مرحلة الإنية . وبهذه الطريقة التنازلية يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ، ويتجلى فى صورة الألوهية بصفات

---

(١) أنظر The Development of Metaphysics in Persia تأليف محمد إقبال ص ١٥٠ وما بعدها . وكذلك مقالة The Sufi Doctrine of the Perfect Man فى مجلة The Quest سنة ١٩١٧ ص ٥٤٥ وما بعدها للأستاذ نيكولسون . قارن أيضا الخلاصة الوافية التى كتبها نيكولسون بعد ذلك عن الجيلانى فى كتابه « دراسات فى التصوف الإسلامى » (بالإنجليزية) وهو الكتاب الذى كان يعده للطبع أثناء نشر هذه المقالة (المعرب) .

مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود . وهو إذ يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق ، يتجلى فى الإنسان بجميع تلك الصفات ؛ لأن الإنسان هو العالم الأصغر ، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته . ومعنى هـذا أن الحق بعد ما تحقق وجوده الـكامل فى النشأة الإنسانية ، رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة : أو على حد التعبير الصوفى : أصبح الحق والخلق عينا واحدة فى صورة الإنسان الـكامل الذى هو النبى أو الولى . وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الـكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق ، فى مقابلة وظيفته الميتافيزيقية ، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفى الحقيقة : الحق والخلق . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات ، تتم فى حالة الشعور بالاتحاد الذى يشعر به الصوفى . وهـذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقا . ويذكر الجيلى فى موازاة المراحل الثلاث التى يقطعها الحق فى طريق معرفته بنفسه : وهى مرحلة الوحدة ومرحلة الهوية ومرحلة الإنية : ثلاثة أحوال يشعر بها الصوفى : وهى إشراق الأسماء الإلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات .

والإنسان الـكامل هو علة وجود العالم والحافظ له ، والقطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود . خلقه الله على صورته ، أنموذجا من الذات الإلهية بصفتيها المتضايفتين : «اللاهوت» و « الناسوت » . فطبيعة الإنسان الحقيقية ثلاثية كما يقول الجيلى فى البيتين الآتيين :

إن قلتَ واحدة صدقت وإن تقل ... إثنان حق إنه إثنـان
أو قلتَ لا ، بل إنه لمثلَّث ... فصدقتَ ذاك حقيقة الإنسان(١)

وهذه عقيدة فى التثليث من الغريب حقا أن يعتنقها مسلم يرى أن الإنسان الـكامل على الإطلاق هو النبى محمد . ولـكن يجب ألاّ ننسى أن الصوفية فى جملتهم ، يعتبرون محمدا (صلعم) « كلمة » الله ، أو نور الله الذى كان له وجود قبل وجود الخلق ؛ بل كان وجود الخلق من أجله(٢) . وتظهر هـذه « الـكلمة الإلهية » فى كل دورة من الزمان فى صورة الأنبياء والأولياء : وهؤلاء وحدهم هم الـكاملون بالفعل ؛ أما غيرهم من الناس ففيهم الـكمال بالقوة . ويذكر صوفية آخرون خمس مراتب للوجود يسمونها بالحَضَرَات الخمس ،

---

(١) الإنسان الـكامل . ط . مصر سنة ١٣٢٨ ص ٨ .
(٢) راجع « شخصية محمد » تأليف تور أندريا ، استكهلم ١٩١٨ ص ٣٣٣ وما بعدها .

ويرتبونها ترتيبا تنازليا يجعل أدناها فى مرتبة الوجود أبْعَدَها عن الوجود الحقيقى ، وأعلاها أقربَهَا منه [١] . وينحو كثيرون منهم منحى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فى ذكر الفيوضات [٢] .

وقد لزم عن القول بوحدة الوجود ، أى القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل إنما هو فى الحقيقة لله ، لوازم لم يتحرج الصوفية من التسليم بها . من ذلك أن العالم وكل ما فيه خير فى ذاته — بما فى ذلك الشرك والمعاصى — لأنها لا تعدو أن تكون آثارا ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهى . فهم لا يتورعون عن القول بأن إبليس نفسه قد سبَّح الله بعصيانه ، لأن هذا العصيان كان خاضعا للمشيئة الإلهية . ولكنهم مع ذلك يقولون بتفاوت الصفات الإلهية فى الكمال . فصفة الجمال أكمل من صفة الجلال ، وصفة الغضب أقل كمالاً من صفتى الرحمة والمحبة .

أما ما يسميه الناس شرا ، فهو فى نظرهم عدم محض : أى عدم وجود صفات إيجابية . فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل . والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظاهر حيث تُعْرَف الأشياء بأضدادها .

ومن لوازم مذهبهم فى وحدة الوجود أيضا قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيا كانت ، فإن الحق كما يقول ابن عربى لا تحصره عقيدة دون أخرى .

وهنا نلخص فلسفة عبد الكريم الجيلى مرة أخرى فنقول :

يرجع تعدد الأديان والاعتقادات إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التى تجلى فيها الحق فى مظاهر الخلق . ولكل اسم وصفة أثره الخاص . فقد تجلى الحق بالاسم «الهادى» كما تجلى بالاسم « المضل » ، كما يحكى القرآن عنه فى قوله : «ويضل الله الظالمين» ، وقوله : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء» . ولو أن اسما من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه فى صورة من صور الوجود ، لما كان تجلى الحق كاملاً . ولهذا أرسل سبحانه الرسل ليعبده الذين يطيعونهم فى صورة الاسم «الهادى» ، ويعبده الذين يعصونهم فى صورة الاسم «المضل» . فهو عين كل

(١) راجع « تاريخ الشعر العثمانى » تأليف جب ج ١ ص ٥٤ وما بعدها .

(٢) قارن «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» للأستاذ نيكولسون سنة ١٨٩٨ ص ٣٢ وما بعدها .

معبود يُعْبَد ، لأنه الهوية السارية فى جميع مراتب الوجود ، لا فرق فى ذلك بين ما يعبده الوثنيون أو غيرهم . فالوثنيون يعبدن الموجود الذى يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادى ؛ والثنوية يعبدون وحدة الخالق والمخلوق ؛ والمجوس (عبدة النار) يعبدون الذات الواحدة التى تَفْنَى فيها جميع الأسماء والصفات كما تَفْنى بالنار الأجسام الطبيعية فتتحول إلى طبيعتها النارية . وأولئك الذين ينكرون الخالق ، يعبدونه فى الحقيقة من حيث هويته : أى من حيث هو خالق بالقوة لا بالفعل . ويلزم من هذا كله أن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة . ولكن الجيلى مضطر بحكم إسلامه إلى التفرقة بين أنواع الخلق . فالناس متفاوتون فى درجات الكمال ، فى نظره ، بتفاوت كمال الصورة الإلهية التى يصورون بها الحق فى عقائدهم وعباداتهم . وإذا كان فى كل عقيدة وفى كل عبادة شىء من الحق ، فأكمل الأديان تلك التى أُرْسِلَ بها الرسل ، وأكمل هذه على الإطلاق « الإسلام » . ولكن الجيلى يرى أنه لا بد من عذاب غير المسلمين ، وإن كان مآلهم فى نهاية الأمر إلى النعيم : وذلك مثل منكرى الوحى الذين ابتدعوا لأنفسهم آلهة يعبدونها ؛ أو الذين آمنوا بالوحى كاليهود والنصارى ولكنهم حرّفوا العقيدة التى أوحى الله بها إلى الأنبياء . وقد وجد الجيلى فى المسيحية أقرب طريق يوصله إلى مذهبه الخاص فى تفسير التوحيد الإسلامى . فإنه يقول إن العقيدة المسيحية تحتوى ناحيتين لا غنى عنهما فى تكوين الفكرة الصحيحة عن الألوهية : وهما أن الحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث ، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوادث . ولكن المسيحيين قد أخطأوا فى نظره عند ما حصروا التجلى الإلهى فى الصورة المسيحية وحدها . يقول الله تعالى : « ونفخت فيه من روحى » أى نفخت فى آدم من روحى : وآدم هو البشر .

وعبادة الذين يشهدون الحق فى الصورة الإنسانية أكمل أنواع العبادة على الإطلاق .

وقد أدرك المسيحيون بعضا من هذا المعنى ، فإن عقيدتهم فى المسيح خطوة تؤدى بهم إلى إدراك أن أفراد النوع الإنسانى صور بعضهم لبعض ، كالمرايا المتقابلة التى يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الأخرى . وبهذا يشهدون الحق فى أنفسهم ، ويقرون بوحدته الذاتية المطلقة .

٥ — الشعر الصوفى :

ليس بين الأشياء التى ابتدعها الصوفية لتحريك وجدانهم الدينى ما هو أقوى فى تحقيق ذلك الغرض وأفعل من « السماع » : أى الاستماع إلى الموسيقى والغناء[١] . وفى أخبار الصوفية حكايات تربو على الحصر ، تقص علينا كيف كانت تعترى الواحدَ منهم حالة الجذب عند سماع بضعة أبيات من الشعر تتغنى بها قانية عرضا ، أو يغنيها أحدهم قصداً . وقد كان ذلك الشعر عادة من شعر الغزل غير الصوفى ، كما أن الرمزية فيه لم تكن مقصودة للشاعر الذى قاله ، بل إن الصوفية أنفسهم هم الذين كانوا يؤولون هذا النوع من الشعر تأويلا رمزيا خاصا . أما الشعر الصوفى فكان على العكس من ذلك ، فإن المعانى التى قصد إليها الصوفية كانت صوفية مهما كان الثوب المادى الذى كسيت به .

وكثيرا ما يتشابه النوعان فى الظاهر ، إلى حد أننا إذا لم نقف بطريقة ما على غرض الشاعر ، لا نستطيع التمييز بين قصيدتين إحداهما يتغنى صاحبها بالحب الإنسانى والأخرى بالحب الإلهى[٢] . فإذا قيل لِمَ ذهب الصوفية إلى هـذا الحد فى استعمال لغة الحب ورموز المحبين ؟ كان الجواب أنهم لم يجدوا وسيلة أقومَ ولا أقدرَ على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر .

يقول محمود شبسترى فى كتابه جلشانى راز :

الخمر والشعلة والجمال كلها للحق مجالٍ
لأنه الظاهر فى جميع الصور
الخمر والشعلة للعارف جذبة ونور
فاشهد الجمال غير الخفى على أحد
... ...
الخمر والشعلة والجمال كلها حضور

---

(١) « الناحية العاطفية فى الإسلام تحت تأثير الموسيقى والغناء » للأستاذ مكدونالد . مقال فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠١ ص ١٩٥ وما بعدها . وص ٧٠٥ وما بعدها . راجع كشف المحجوب للهجويرى ترجمة نيكولسون ص ٣٩٣ وما بعدها .

(٢) قارن « صوفية الإسلام » للأستاذ نيكولسون ص ١٠٢ وما بعدها .

فاحــذر الإهمال فى معانقة ذاك الجمــال
واشرب خمــر الفنــاء : لعلها فى لحظة
تخلصك من أواصر النفس
اشرب الخمر فكأسها وجه الحبيب
وإبريقها عينه : سكرى مترعة من الخمر[١]

هذا النوع من الشعر الصوفى هو سر عظمة الأدب الفارسى . ويمكن دراسته فى الرباعيات المنسوبة إلى أبى سعيد بن أبى الخير[٢] ، وأشعار فريد الدين العطار[٣] ، وجلال الدين الرومى ، وعبد الرحمن جامى[٤] ؛ أو فى جلشانى راز لمحمود شبسترى . وفى نشرة « هونفيلد » لهذا الكتاب الأخير تعليقات قيمة ، وهى أفضل مدخل إلى دراسة هذا الموضوع .

أما فى اللغة العربية فلهذا النوع من الشعر أشكال هى أقرب إلى الأشكال المألوفة التى لا تسترعى أنظار الغربيين كثيراً ، ولكن قصائد ابن الفارض فى الطبقة الأولى منه ، وقصائد ابن عربى فيها الشىء الكثير من الجمال بالرغم مما فى أسلوبها من الغموض[٥] . وأما الشعر التركى الصوفى فأجمل ما فيه شعر النسيمى[٦] الذى كان من أكبر المعجبين بالحلاج ، ومن المنتسبين إلى فرقة « الحروفية » التى أطلق عليها هـذا الاسم بسبب المعانى الصوفية التى وضعوها لحروف الهجاء وما يتركب منها من الكلمات[٧] .

وليس للشاعر الصوفى صلة مباشرة بالفلسفة . ولكنه ، كما يقول « جب » ، يدع قلبه يفيض بالمعانى المتعلقة بالوحدة الوجودية الشاملة ، وبذلك الحب القاهر الذى هو الأساس الحقيقى القائم عليه كل شىء .

---

(١) جلشانى راز نشرة هونفيلد وترجمته سنة ١٨٨٠ ص ٧٨ وما بعدها .

(٢) نشر النص وترجمه إلى الألمانية هـ ايتيه (H. Ethé) . قارن كذلك تاريخ الفرس الأدبى للأستاذ براون . ج ٢ ص ٢٦١ وما بعدها .

(٣) راجع « الشعر الفلسفى والدينى عند الفرس » تأليف جارسان دى تاسى ، باريس سنة ١٨٦٤ .

(٤) « يوسف وزليخا » ترجمة ر .ت . جريفث . لندن . سنة ١٨٨٢ .

(٥) « ترجمان الأشواق » ترجمة نيكولسون سنة ١٩١١ .

(٦) « تاريخ الشعر العثمانى » تأليف جب . ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها .

(٧) براون : مقال فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٨٩٨ ص٦١ وما بعدها . قارن « نصوص فارسية عن فرقة الحروفية » تأليف هوار وفيلسوف رضا .

ويرى كيف كان الحق أصل كل وجود ، يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض . كيف أضاء العقل الأول (وهو يستمد نوره من الواحد الأول) النفس الكليةَ ، وكيف أضاءت الأسماء الإلهية بالوجود الأمور العدمية التى تعكس كل ذرة فيها اسما من الأسماء كما تعكس المرآة صورة المرئى . كيف تجلت صفات الجلال الإلهية فى نار الجحيم والشياطين ، وكيف ظهرت صفات الجمال فى الجنة والملائكة . كيف جمع الإنسان هذه الصفات جميعها ، صفات الجمال وصفات الجلال ، فكان فى نفسه عالماً صغيراً تجلى فيه كل ما فى العالم الأكبر . وهكذا يرى الصوفى أن الحق وحده هو الفاعل لكل شىء فى كل شىء ، وأن فعل الحق فيض لا ينقطع ، وحركة لا هوادة فيها ، وأن كل ذرة فى الوجود تلبس فى كل آن صورة جديدة تفيض عليها من مصدر الوجود ، ثم تخلعها فى اللحظة التالية إلى صورة أخرى . وأن عالم الممكنات فى كل آن فى خلق جديد ، وإن كنا لا ندرك ذلك لسرعة ما يتعاقب على العالم من صور الفناء والبقاء ؛ كما أننا لا ندرك من جذوة النار المتحركة فى حركة دائرية سريعة ، إلا دائرة متصلة من النار .

ولكن الشاعر قد لا يقنع بمجرد إدراك هذه الأسرار العالية ، بل إن ذلك الحب الذى كشف له هذه الأسرار ليضطره فى النهاية إلى طلب الاتصال بالحق[١] » .

و « الحق » كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلى المطلق ، المعشوق على الحقيقة فى كل جميل . وقد تجلى فى جميع صور الجمال لكى يعشق ، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك . بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا وبرزخا موصلا إليه[٢] . والنفس الإنسانية التى وهمت أن لها وجودا غير وجود الحق فحُجِبَت عنه ، لا تزال تشتاق إلى الاتصال به ، وتحن إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه . وهذا الشوق الذى يدفعها إلى الفناء عن ذاتها ، ويرمى بها فى أحوال الجذب والوجد ، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم . فالحب إذن هو الذى يحول ذلك المزيج المادى الذى تشترك فيه جميع المخلوقات ، إلى ذهب خالص .

والحب غايته الاتحاد ، لأنه يتجاوز النظر الفكرى . والفكر يقتضى الاثنينيّة ، لأنه

(١) جب . الكتاب المذكور ج ١ ص ٦٥ وما بعدها .
(٢) راجع جب . الكتاب المذكور ج ١ ص ٢٠ وما بعدها .

لا بد من عقل يفكر وموضوع يُفَكَّر فيه ولنوضح ذلك الاتحاد ببضعة أبيات لجلال الدين الرومى :

« ها هو ذا ! قد طلع بدراً لم تر السماء له نظيراً فى يقظة أو حلم :
وحوله هالة من النار الأبدية لايقوى الطوفان على إخمادها .
يا رب لقد اسكرتْنى خمر حبك ، وتهدم كل شىء فى بيت جسمى الطينى .
لمَّا آنس صاحبُ الكرْم قلبيَ الموحشَ ، أشعلت الخمر صدرى وامتلأت بها عروقى ،
فلما شاهدته العين ، سمعتُ هاتفا يقول : أحسنت يا خمر الملوك ويا كأسا عديمة المثال !
عمل الحب بيده القوية فى هدم بيوت الظلام من سقفها إلى أرضها ؛ فلا يتسرب إليها إلا بصيص من الأشعة الذهبية خلال شقوقها .
ولما لاحت لقلبى لجة الحب فجأة ، ألقى فيها بنفسه وقال : « لن ترانى » ! »[1]

وقد اعتبر الصوفية الحب سر الوجود وعلته الأولى ، وفى ذلك يقول عبد الرحمن جامى :

« فى الوحدة : حيث الوجود الموحش ، وحيث العالم سر فى باطن الحق محتجب بأستار العدم ، كان « الوجود المطلق » المنزّه عن « أنا » و « أنت » وعن كل اثنينيّة . لم يكن ذلك الجمال معروفاً إلا لذاته ، متجليا إلا لنفسه فى نفسه بنوره الأزلى ، وفيه من القوى مايبهر العقول جميعاً .

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا ، لا تراه عين ولا يسعد به قلب . لذلك فك عقاله وحطّم أغلاله ، وتجلى فى الكون بصورة كل جميل .

تلك طبيعة الجمال ، وذلك أصله الذى فاض على الوجود من عالم الطهر والصفاء ، فسطعت شمسه على الأكوان وملأتْ ما فيها من النفوس . فكل ذرة فى الوجود مرآة تعكس صورته : تتفتح عنه الأزهار ، وتشدو به الأطيار ، ويستمد النورُ من ناره الضوء الذى يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه .

حذار أن تقول « هو الجميل ونحن عشاقه » . فلست إلا المرآة التى تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه . هو وحده الظاهر وأنت الباطن .

---

(١) ديوان شمس تبريز ص ٣٤٢ .

والحب المحض — كالجمال المحض — ليس إلا منه ، يتجلى لك فيك . فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة ، فاعلم أنه هو المرآة أيضا . هو الكنز وهو الخزانة . أما « أنا » « وأنت » فلا محل لهما هنالك . تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود[1] .

وكذلك اعتبر الصوفية الحب أساس الأديان جميعها ، وفى ذلك يقول محيي الدين ابن عربي :

« لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعًى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني »[2]

ويقول جلال الدين الرومى فى ديوانه :

نفسى ! أيها النور المشرق ، لا تَنْءَ عنى ، لا تَنْء عنى .
حبى ! أيها المشهد المتألق ، لا تَنْء عنى ، لا تَنْء عنى .
أنظر إلى العمامة أحكمتها فوق رأسى ، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصرى .
أحمِلُ الزُّنار ، وأحمِلُ المخلاة ؛ لا ، بل أحمل النور . فلا تَنْءَ عنى ، لا تَنْءَ عنى .
مسلم أنا ولكنى نصرانى ، وبرهمى وزرادشتى .
توكلت عليك أيها الحق الأعلى ، فلا تَنْءَ عنى ، لا تَنْء عنى .
ليس لى سوى معبد واحد ، مسجداً أو كنيسة أو بيت أصنام .
ووجهك الكريم فيه غاية نعمتى ، فلا تَنْءَ عنى ، لا تَنْءَ عنى[3] .

بهذه النظرية ، نظرية الصوفية فى الحب الإلهى ، تمكن شعراؤهم من حل مشكلة الشر والقَدَر . « فإنه بمقدار حب المرء لربه يكون علمه بأسرار القَدَر ، لأن الحب اسطرلاب أسرار السماء ، وهو الكحل الذى تكتحل به عين القلب فينجلى بصرها »[4] .

---

(١) « يوسف وزليخا » لجامى نقلاً عن ترجمة الأستاذ براون فى مقاله « التصوف » الذى نشر فى كتاب Religious Systems of the World ص ٣٢٨ وما بعدها .

(٢) لم يذكر صاحب المقال هذه الأبيات ولكنى أضفتها توضيحاً لما يقول . راجع ترجمان الأشواق لابن عربى ، ط بيروت ١٣١٢ . ص ٣٩ — ٤٠ (المعرب) .

(٣) من ديوان جلال الدين الرومى ترجمة Hastie ط . جلاسجو سنة ١٩٠٣ ص ٣ .

(٤) هونفيلد : « مثنوى معنوى » لندن ١٨٩٨ ، المقدمة ص ٢٨ .

فالحب هو الذى يرينا الشر خيرا ، أو على الأقل يرينا الشر شرطا أساسيا لظهور الخير ، كما يبين لنـا أن الشر لا وجود له على الإطلاق فى نظر الله[١] . ومن كمال الحب أن تتحد إرادة المحب والمحبوب ، وبذا ينمحى الفرق بين الجبر والاختيار . هذا هو معنى القَدرَ عندهم ، وفيه يقول جلال الدين الرومى : « من أجل الحب كرهت كلمة الجبر : فإن المجبور لا حب له . والحب الذى هو غاية القرب من الحق لا جبر فيه . وهو ضوء شمس ساطع ، لا ظل سحابة قاتم » .[٢]

ويصل الشعر الصوفى الغنائى أرقى مراتبه فى القصائد التى نظمها الصوفية فى وحـدة الوجود ، ووصفوا فيها أحوال الفناء والبقاء . ومن ذلك ما يقوله جلال الدين الرومى :

« مجهول أنا عند نفسى . بربك خبِّرنى ما العمل ؟ .
لا الهلال ولا الصليب معبودى . ولا أنا كافر ولا يهودى .
ولا فى الشرق ولافى الغرب موطنى . ولا لى قريب من ملاك ولا جن .
ولا طينتى من تراب ولا طَلٍّ . ولا صورتى من ماء ولا زَبَدِ .
ولا بالصين ولا سقسين ، ولا ببلغار مولدى .
ولا بالعراق ولا خراسان ، ولا الهند ذات الخمسة الأنهار منبتى .
ولا بهذا الـكون ولا ذاك ، ولا فى الجنة ولا فى النار . موطنى .
ولا طردت من عَدْن ولا يزدان ، ولا من آدم أخذت نسبتى .
بل من مقام ما أبعده من مقام ، وطريق خَفِىٍّ المعالم .
تجردت عن بدنى وروحى : فمن جديد أحيا فى روح محبوبى»[٣]

ومن الصعب أن نعتبر هذا النوع من الشعر الصوفى وليدًا لوعى فنى أدبى ، بالرغم مما فى كثير من قصائده من جمال النظم ورقة الأسلوب وأناقته ، ولذلك أميل إلى القول بأن قصائد جلال الدين الرومى وابن الفارض وابن عربى وغيرهم من شعراء الصوفية كانت نتيجة لوحى أحوال الوجد الصوفى ، وأنها تشابه ما يسمى فى عرف علم النفس الحديث « الـكتابة الآلية

---

(١) « صوفية الإسلام » لنيكولسون ص ٩٦ .

(٢) هونفيلد « مثنوى » ص ٢٦ .

(٣) ديوان شمس تبريز ص ٣٤٤ .

Automatic Writing[١] . ومن خصائص هذه القصائد الغريبة أن أوزانها وأنغامها وما صيغت فيه من الأساليب الرمزية ، كل أولئك عوامل تساعد على انتقال أحوال الوجد التى يشعر بها الشاعر الصوفى إلى سامعيه . ويزداد أثرها فى السامع إذا أنشدت ، كما تنشد عادة ، فى حفلات الذكر مصحوبة بالموسيقى . ولا يستطيع دارس الشعر الصوفى أن ينكر قيمة التأويل الذى جرت به العادة فى فهم هذا الشعر ، بوضع معان ثابتة لعدد كبير من الألفاظ التى تستعمل فى العرف لمعان مختلفة . إلا أننى أرى أن هذه طريقة قد يبالَغُ فيها . ويدل شرح ترجمان الأشواق الذى وضعه ابن عربى على ديوانه ، على أن الشاعر الصوفى نفسه قد لا يوفَّق أحيانا إلى شرح مقصده من أبياته .

أما القِصَص النثرية التى يراد بها التعبير عن الحب الإلهى والاتصال الروحى بالله فلا تظهر فيها أحوال الوجد إلا قليلاً ، بل نادرا ما تظهر فيها قوية عنيفة . ومن ذلك قصة يوسف وزليخا ، وقصة ليلى والمجنون ، وقصة سلامان وأبسال ، والقصائد الرمزية التى يقصد بها التعليم والموعظة ، وأشهر هذه على الإطلاق المثنوى لجلال الدين الرومى .

خاتمة :

هذه المقالة مكملة لمقالتى فى الزهد Asceticism التى نشرتها فى دائرة معارف الدين والأخلاق ، فتجب قراءتهما جنباً إلى جنب . وفى اعتقادى أن الوقت لم يحن بعد لكتابة تاريخ عام للتصوف الإسلامى ، لأن المادة اللازمة لمثل هذا التاريخ لم تتهيأ حتى الآن . ويجب أيضا الرجوع إلى ما كتب فى نفس الدائرة المشار إليها عن مذاهب بعض كبار الصوفية أمثال عبد القادر الجيلانى ، وعبد الرزاق (القاشانى) ، والحلاج ، وابن طفيل ، وجلال الدين الرومى ، ومحيى الدين بن عربى ، والشعرانى ، والسهروردى . راجع أيضا المقالات الآتية : « النعيم (عند المسلمين) : الاتصال بالله (فى الإسلام) : الدراويش والحب[٢] » .

---

(١) قارن ما ذكر عن مدام جيّون وبليك فى كتاب Mysticism تأليف أندرهل ، ١٩١٢ ص ٧٨ وما بعدها .

(٢) أغفلت ذكر المراجع العامة لسبق ورودها فى صلب المقالة (المعرب) .

٤

هدف التصوف الإسلامى(١)

قد يوحى عنوان هـذا البحث بأننا بإزاء إجابة صريحة عن سؤال صريح ، ولـكنى أعتقد أن مسألة كهذه لا يمكن أن يصل فيها الباحث إلا إلى أحكام عامة بعيدة كل البعد عن التحديد . إن صوفية الإسلام — وشأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعا — يدركون أن الغاية التى يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفى ليست مما يقع فى نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ . فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها . أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفى ، وإن كان لا يقصر عادة عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره . على أن هذا ليس بالأمر اليسير ، بل هو أمر عسير جدا إذا أدركنا ، كما أدرك أحد كبار الصوفية من الفرس ، أن الطرق إلى الله كثيرة بكثرة نفوس السالـكين إليه . نعم فى مقدورنا أن نستخلص مذهبا من التعاليم النظرية والعملية الهامة فى أى نوع من أنواع التصوف ، أو نردها جميعها إلى مذهب . كما أن فى مقدورنا أن نفسر إلى حد ما طبيعة تلك الأحوال الصوفية التى هى فوق طور العقل والعـلم ، وذلك بالاستعانة بالرموز والإشارات المعقدة التى يستعملها الصوفية أنفسهم . أما غرضى من هذا البحث ، فهو شرح معانى بعض الاصطلاحات التى استعملها الصوفية على سبيل المجاز للدلالة على تلك الحالة الخاصة التى سموها حالة الاتصال بالله . فقد يتـكلم الصوفى المسلم ، كما يتكلم الصوفى المسيحى ، عن الاتصال بالله . ولـكن ربما كان الأول أكثر ميلا من الثانى إلى وصف نهاية الحياة الصوفية بأنها الفناء فى الحق . وللفظ « الفناء » أهمية خاصة فى لغة التصوف ، وهو معروف عند العلماء الغربيين ، ولـكن لم يكشف الباحثون بعد عن تاريخه كشفا نطمئن إليه . على أن بعض النصوص التى اهتدينا

(١) ألقيت هذه المقالة فى المؤتمر الرابع من مؤتمرات تاريخ الأديان فى ليدن . سبتمبر سنة ١٩١٢ . وقد أضفت إليها النصوص العربية التى اقتبستها مترجمة ، ونشرت البحث فيما بعـد بمجلة الجمعية الأسيوية الملـكية فى يناير سنة ١٩١٣ .

إليها حديثا وأصبحت فى متناول يد الباحثين ، قدأنارت أمامنا الطريق وأوضحت كثيرا من غوامض هذا الموضوع . فقد ظهرت ترجمة بالإنجليزية لأول مرجع فى التصوف كتب باللغة الفارسية : أعنى كتاب كشف المحجوب للهجويرى ، كما وصل إلى انجلترا نسختان من كتاب اللمع لأبى نصر السراج (المتوفى سنة ٣٧٨ / ٩٨٨) ، وهو أقدم من كشف المحجوب ، بل ربما كان أقدم مرجع نعرفه فى اللغة العربية فى هذه المادة . وإننى أُعِدُّ كتاب اللمع للنشر فى سلسلة « جب » التذكارية ، ولا يسعنى الآن إلا أن أقول إنه غزير بالمادة التى لا نجدها عادة فى غيره من المراجع ، وبخاصة فيما يتصل بتصوف أصحاب وحدة الوجود ، وتصوف أصحاب الوجد والحال . ويشرح المؤلف فى مواضع عدة من كتابه ما يفهمه من معنى الفناء ، ولذلك سأقتبس بعضا من الفقرات الواردة فيه ، فإنها هامة لسببين : الأول أنها كتبت فى تاريخ مبكر ، والثانى أن كتاب أبى نصر من المراجع التى كثيرا ما يقتبس منها القشيرى وغيره من المؤلفين الذين أتوا من بعده . على أن من الصعب فهم الاصطلاحات الصوفية والمعانى التى وضعت بإزائها . وأصعب من ذلك ترجمتها . ولذا استميحكم العذر إذا أنا قصرت فى إحدى هاتين[1] :

يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقاء فى أوائله فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة ، وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى فى سابق العلم[2] » .

ويقول فى موضع آخر : « ومعنى الفناء فناء صفة النفس ، وفناء المنع والاستروح إلى حال وقع . والبقاء بقاء العبد على ذلك . وأيضا الفناء هو فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفعاله بقيام الله له فى ذلك[3] » .

وتكاد تستعمل كلمة « ذهاب » مرادفة لكلمة « فناء » ، وفى هذا يقول السراج : « وهو (أى الفناء) ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب

---

(١) تركت نحوا من ثمانية أسطر يناقش فيها المؤلف الاصطلاحات الإنجليزية التى يمكن وضعها لكلمتى الفناء والبقاء لأننا فى غنى عنها (المعرب) .

(٢) اللمع ٩٦ — ب .

(٣) اللمع ١٥١ — ا .

عن ذهابه ، والذهاب عن الذهاب ، هذا ما لا نهاية له ... يعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شىء لا يحس »[١].

والفناء فى نظر السراج عملية تحصل تدريجا على مراحل خمس :

١ — فأول علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى .

٢ — ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له .

٣ — ثم تفنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله .

٤ — ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه .

٥ — ثم ذهاب حظه برؤيه حظه لفناء الفناء و بقاء البقاء[٢].

وهذه العبارة بالرغم من لغتها الاصطلاحية ، واضحة المغزى — فيما أعتقد — لكل من له عهد بلغات التصوف الأخرى[٣] ثم إن السراج لا يكتفى بشرح حقيقة الفناء ، بل يشرح أيضا الصفات التى تتنافى مع حقيقته . وقد عقد فصلين متتاليين فى كتابه : الأول فى « فناء الأوصاف » والثانى فى « فناء البشرية » ، ينقض فيهما نظريات الفناء التى كانت شائعة فى عهده . ومن ذلك قوله :

« وقد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول ، أو إلى مقالة النصارى فى المسيح (عم)[٤]. وقد زُعِمَ أنه سُمِعَ بعض المتقدمين ، أو وجد فى كلامهم أنه قال فى معنى الفناء عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق . فالمعنى الصحيح من ذلك[٥] أن الإرادة للعبد ، وهى من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق ، خروجه

---

(١) اللمع ١٥٣ — ب .

(٢) اللمع ٩٧ — ب . والظاهر أن السراج يستعمل كلمة « الحظ » فى هذه العبارة بمعنى الشعور أو الإدراك : كقوله : ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، يريد ذهاب شعوره بالدنيا والآخرة ، وقوله : حظه من ذكر الله ، يريد شعوره بذكر الله . وقوله حتى يبقى حظه بالله ، أى حتى يبقى شعوره بالله وحده ، وهكذا (المعرب) .

(٣) يظهر أنه يريد أنواع التصوف الأخرى غير الإسلامية كالتصوف المسيحى واليهودى والبوذى (المعرب) .

(٤) قارن كشف المحجوب ، ترجمة المؤلف ص ٢٤٤ .

(٥) أى من الفناء عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق (المعرب) .

من إرادته ودخوله فى إرادة الحق ؛ و بمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى ، و بمشيئته شاء ، و بفضله جعل له ما يعطيه ذلك : قَطَعَه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد . وأما الذين غلطوا فى هذا المعنى إنما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هو الحق ، وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحل فى القلوب ولكن يحل فى القلوب الإيمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره » .

و يلاحظ أن السراج لا ينكر فكرة « فناء الأوصاف » ، بل يعتبرها جزءا من مفهوم الفناء بمعناه العام كما يشرحه ، ولكنه ينكر الخطر الكامن فى تأويل هذه الفكرة [وهو الوقوع فى القول بالحلول أو الاتحاد أو ما شاكلهما](١) .

أما البدعة الثانية وهى القول « بفناء البشرية » فينقضها السراج فى قوله :

« فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى القالب والجثة : إذا ضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفا بصفات الإلهية . ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية و بين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر — كما أن لون الأسود لا يزول عن الأسود ، ولا لون الأبيض عن الأبيض . وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق . وصفات البشرية ليست هى عين البشرية . والذى أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك »(٢) .

من كل هذا نستطيع أن نكوِّن فكرة عن « الفناء الصوفى » كما يشرحه صاحب كتاب اللمع . وقد شرح أبو القاسم القشيرى الفناء شرحا قريبا من هذا فى رسالته(٣) التى كتبها دفاعا عن الصوفية ، والتى نشرت بعد موت السراج بستين سنة . وكذلك شرح الفناءَ صاحبُ كشف المحجوب(٤) الذى كان معاصرا للقشيرى . و يحاول هؤلاء الكتاب جميعا أن يقرروا أن التصوف موافق تمام الموافقة لروح الإسلام ، وأن مقالات الصوفية — إذا فهمت على حقيقتها — ليست إلا العلم الباطن المودع فى كتاب الله وأحاديث رسوله .

---

(١) أضفت ما بين الأقواس لتمام الشرح (المعرب) .
(٢) اللمع ١٨٩ — ١
(٣) راجع الفصل الذى عقده فى الفناء فى الرسالة ص ٣٦ ط . مصر ١٣٣٠ .
(٤) كشف المحجوب : ترجمة نيكولسون ص ٢٤٢ — ٦ .

وهاك خلاصة عن نظريتهم فى الفنـاء ، وهى نظرية تمثل رأى الأغلبية الساحقة من متصوفة المسلمين الذين كان لهم أكبر الأثر فى تشكيل الحياة الروحية فى الإسلام منذ عهد الغزالى .

يحتوى الفناء الصوفى العناصر الآتية :

١ — التحول فى النفس من الناحية الخلقية ، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها . فإنهم يقولون إن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها . ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم ، و إذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا .

٢ — الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل فعل وكل شعور . وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله : ومعنى حصر القلب فى الله تركيز التأمل فى الصفات الإلهية .

٣ — تعطيل الحياة العقلية الواعية . و يبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عند ما يفنى عن فنائه : أى عند ما ينقطع شعوره بحال فنائه و إدراكه إياه . وهنا يقال إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئا سواه .

[ويذكر القشيرى ثلاث مراتب للفناء : الأولى الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق . والثانية الفناء عن صفات الحق بشهود الحق . والثالثة الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك فى وجود الحق[1]]. ومن الغريب أن تصدر الكلمات الأخيرة عن صوفى سنى كالقشيرى ، لأنها كلمات صريحة فى وحدة الوجود ؛ ولكن لها مغزاها أيضاً من ناحية أخرى ، إذ أنها ترشدنا إلى الخطر الذى نستهدف له عندما نأخذ أقوال الصوفية بحرفيتها ونفهم منها معانيها الظاهرة . والواقع أن القشيرى لا يقصد بما يسمى « الاستهلاك فى وجود الحق » سوى فناء الصوفى عن فكره و إرادته بالتأمل فى وجود الحق ، واستهلاكه فى ذلك استهلاكا لا وعى فيه . وكثيراً ما يكون الفناء مصحوبا بحالة يفقد فيها الصوفية إحساسهم ، و إن كان ذلك ليس بالأمر العام فيهم . وفى هذا يقول سرى السقطى ، أحد صوفية القرن الثالث المعروفين ،

(١) رسالة القشيرى ص ٣٧ س ٢٠ وما بعده .

إن الصوفى فى حال الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به(١) . ويحكون عن أبى الخير الأقطع أن قدمه جرحت ، فلما فسد الجرح أشار عليه الطبيب بقطع قدمه ، ولكن أبا الخير أبى ذلك . فقال مريدوه للطبيب لو قطعت قدمه أثناء صلاته لما أحس ، لأنه يغيب عن حسه فيها . ففعل كما قالوا ، ولما قضى أبو الخير صلاته وجد قدمه قد قطعت(٢) .

وقد يكون من الصعب أن نتصور كيف يمكن الصوفىّ المستغرق فى فنائه إلى هذا الحد أن يقوم بأداء واجباته الشرعية ، ونحن نعلم أن أداء الفروض الشرعية من الأمور التى يلح متصوفة أهل السنة بالمطالبة بها . وهنا تأتى مسألة الولاية . وهم يقولون إن الله يتولى خاصة عباده ويحفظهم من المعصية . وقد رووا أن أبا يزيد البسطامى والشبلى وغيرهما من كبار الأولياء كانوا فى حالة جذب دائمة إلى أن يحين وقت الصلاة ، وهنالك يصحون من سكرهم . فإذا انتهوا من صلاتهم عادوا إلى حالة الوجد(٣) .

وقد قيل إن كل مفكرى المسلمين من أصحاب وحدة الوجود ، ولو أن بعضهم لايعرف ذلك من نفسه(٤) ، وأن هذا التناقض الذى وقعوا فيه كان نتيجة لعقيدتهم فى التوحيد ، لأن الوحدة المطلقة التى وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص مهما لزم عنها ، قد ابتلعت كل شىء . ولكن متكلمى الصوفية كانوا يدركون تمام الإدراك الخطر الذى استهدفوا له من قولهم بتوحيد الله توحيداً مطلقاً(٥) ، لأن الإسلام يفقد كل معناه ويصبح اسماً على غير مسمى ، لو أن عقيدة التوحيد المعبَّر عنها بلا إله إلا الله أصبح المراد بها « لا موجود على الحقيقة إلا الله » . وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود فى صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزَّل ، ومحوٌ لهذه المعالم محوا كاملا . ولهذا نجد أوائل المؤلفين فى التصوف

---

(١) اللمع ١٩٢ — ب .
(٢) كشف المحجوب ص ٣٠٤ .
(٣) كشف المحجوب : ص ٢٥٧ .
(٤) راجع ما كتبه الأستاذ د . ب . مكدونالد فى مجلة Hartford Seminary Record المجلد ٢٠ ص ٣٦ عدد يناير سنة ١٩١٠ تحت عنوان « One phase of the doct. of the unity of God »
(٥) يريد خطر الوقوع فى وحدة الوجود ، لأن بعض الصوفية قد بالغ فى التوحيد فوقع فى القول بوحدة الوجود من حيث لا يدرى . وذلك لأنهم لم يقفوا عند القول بأنه لا إله إلا الله ، بل فهموا من هذه الشهادة أنه لا فاعل على الحقيقة ولا موجود على الحقيقة إلا الله ، وكل ما سوى الله عدم محض . وهذا بعينه ما يقوله أصحاب وحدة الوجود ، بل إنهم قسموا التوحيد إلى قسمين : توحيد العوام وهو القول بوحدة الإله ، وتوحيد الخواص وهو القول بوحدة الوجود (المعرب) .

يرددون الإنذار والتحذير من الوقوع فى وحدة الوجود، ويكررون القول بأن الله تعالى مخالف للحوادث مخالفة تامة، وأن أى اتصال به يوصف بأنه اتحاد بذاته، كفر وضلال. فها هو الهجويرى يصف الفناء بأنه فناء إرادة العبد فى إرادة الله، لا فناء وجود العبد فى وجود الله، ثم يوضح هذا المعنى بتشبيه ورد فى تساعيات أفلوطين حيث يقول: « إنه (أى الفناء) كذوبان الحديد فى النار: فإن النار تؤثر فى صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره[1].

ولكن هذا التناقض قد أمعن فى العقلية الإسلامية وتغلغل أثره الهادم، وإن خفى بعض الشىء تحت ستار الأساليب الكلامية الدقيقة. ولا عجب أن اتجه المسلمون فى نهاية الأمر نحو الفلسفة. وقد وصف مستر « هونفيلد » النتائج التى ظهرت عن هذا الاتحاد، أعنى اتحاد الفلسفة والكلام والتصوف، وصفاً رائعاً واضحاً[2]، فلا داعى لأن أطيل الكلام فى هذا الموضوع هنا. أما الفلسفة التى اتخذت أساساً لهذا التوفيق، وأمدت المسلمين بالناحية الميتافيزيقية من مذهبهم الجديد، فكانت فلسفة الأفلاطونية الحديثة. فإنهم أطلقوا على الله اسم «الواحد الحق» الذى له وحده الوجود الحقيقى. و «الواحد» بهذا المعنى من اصطلاحات الأفلاطونية الحديثة. ثم إنهم اعتبروا الوجود الظاهر — الذى هو العالم الخارجي — عدماً لا حقيقة له فى ذاته، وأن ما يبدو فيه من الوجود إنما هو انعكاس الوجود الحق عليه، فهو بالنسبة لهذا الوجود كالظل بالنسبة لصاحب الظل. أما الإنسان ففيه يجتمع العالمان جميعاً: عالم الظاهر وعالم الحقيقة. فإن نشأته العنصرية من عالم الظاهر — عالم الظلال — وحقيقته الإنسانية التى بها سمى إنسانا، هى القبس الإلهى الذى أودعه الله فيه فكان بفضله إلهيا. أليس الإنسان إذن فوق كل شرع وكل دين؟ والجواب على هذا أن الإنسان مقيد بالشرائع والأديان ما دامت له صلة بعالم المادة الذى هو أصل جميع الشرور والآثام.

كانت نظرية أوائل الصوفية فى الفناء مستندة إلى فكرتهم فى الإرادة الإلهية، وأن الله تعالى هو المريد فى الحقيقة لكل شىء، فيجب أن يتخلى العبد عن إرادته ويترك الأمر

(١) كشف المحجوب: ص ٢٤٥.

(٢) راجع مقدمة هونفيلد لكتاب جلشانى راز تأليف محمود شبسترى. قارن مقدمتى لكتاب مختارات من ديوان شمس تبريز ص ٣١ — ٣٦.

لصاحبه . أما نظرية الفناء التى نناقشها هنا فمستندة إلى فكرة أخرى هى أن الله هو « الوجود المطلق » . فالصوفى فى هذه الحالة لا يحاول الفناء عن إرادته ، بل الفناء عن العالم الظاهر ، وعن كل ما لا حقيقة له فى ذاته . نعم قد لا يعبر الصوفى عن غايته بمثل هذا التعبير الدقيق ، لأن التصوف ليس فلسفة ، ولا علم لاهوت ، ولا هو بالاثنين معا . وقد يستمد التصوف بعض الشىء من هذين العلمين ، ولكن سرعان ما تتغير المعانى التى يستمدها منهما فتستحيل على يديه معانى أخرى تختلف تمام الاختلاف عن أصولها .

وقد أجمع النقاد على أن القول بوحدة الوجود ، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامى ، كان نتيجة لكثير من الظروف والعوامل : أحدها ثورة نفوس بعض المسلمين ضد البحوث الكلامية الجافة ، والمبالغة فى الناحية الصورية من المشاكل الكلامية . ومن العوامل أيضاً تأثر المسلمين بالفلسفتين اليونانية والهندية . ويظهر أنه كان لا مناص من وقوع ما وقع ، ومن إدخال معان جديدة فى الدين ، ولهذا هب مفكرو المسلمين من رجال القرون الوسطى ليذودوا عن الإسلام ويقفوا ذلك التيار الجارف الذى كان يهدد كيانه ، أو على الأقل حاولوا أن يكسروا من حدة ذلك التيار بتوجيهه وجهةً ما تتفق مع أساليب الإسلام التقليدية . ولكن الأساليب القديمة كانت أضعف من أن تحتمل المعانى الجديدة التى دخلت إلى الإسلام . واضطلع بهذه المهمة أبو حامد الغزالى كما هو معروف . فحل المشكل ، ولكن انتصاره فى هذا الميدان لم يكن من وجهة نظر أهل السنة إلا انتصاراً زائفاً ، لأنه أوسع المجال فى الإسلام لبعض الشعراء الذين افتتنوا بالجمال الأزلى وجنوا به جنونا فلم يعبدوا إلها سواه ، كما أوسع المجال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربى ، وغير هؤلاء من طوائف الصوفية الذين كانوا إخوانا فى ذلك الدين الحر بكل ما لكلمة الدين الحر من معنى .

ولا شك أن عدم وجود سلطة دينية فى الإسلام كالسلطة الكنسية المسيحية ، من بعض الأسباب التى لم تجعله يقف فى وقت من الأوقات موقف العداء الصريح والتعصب ضد القول بوحدة الوجود كما فعلت المسيحية . ولكنى أعتقد أن هناك سبباً آخر ربما كان أفضل وأقوى . فالمسيحيون إذا سمعوا أن رجلا مّا ادعى أنه « مسيح » هالهم الأمر وأنكروه أشد الإنكار ، ولكن فكرة تأله الإنسان لم تكن غير مألوفة ، ولم تظهر غير طبيعية ، فى أواسط آسيا وغربيها حيث اتخذ أهل هذه البلاد ملوك الساسانيين آلهة لهم ، وحيث ظهرت

مذاهب الحلول والتجسيم والتناسخ وما إليها . فلو أن رجلا ادعى التأله لم تصدم هذه الدعوى شعور القوم ، بل ربما أقروه عليها ، وإن أنكروا منه إباحته بسر ربه . نعم ، مات الحلاج مصلوبا لما أصرَّ على قولته المعروفة « أنا الحق » ! ولكن العوامل السياسية هى التى أملت بقتل الحلاج كما أملت بقتل كثيرين غيره . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يمت ، بل رفع إلى السماء حياً ، وأن الذى قتل كان رجلا من أعدائه أو حصانا أو بغلا حول الله صورته إلى صورة الحلاج ، إلى غير ذلك من الأساطير التى إن دلت على شىء — كما يقول الأستاذ ماسينيون[١] — فإنما تدل على اعتقاد هؤلاء القوم بأن الرجل الإلهى لا تجوز عليه إهانة القتل بالصلب والإحراق . ومن بين أولياء المسلمين كثيرون من غلاة وحدة الوجود الذين لاأشك فى أن أمثالهم كانوا يلاقون مصير الحلاج لو أنهم كانوا من أتباع الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى . فقد أُثِرَ عن أبى يزيد البسطامى مثلا أنه كان يقول « سبحانى ، ما أعظم شانى » و « خرجت من الله إلى الله حتى صاح منى فىَّ : يا من أنا أنت ! »[٢] .

فمثل هذه الأقوال لا تسىء كثيراً إلى عاطفة المسلم ، وإذا نطق بها صاحبها فى حال الوجد الصوفى كان المسلمون أدنى إلى أن يغتفروها له .

ولأختتم الآن بذكر بعض أبيات من قصيدة رائعة[٣] لجلال الدين الرومى يصف فيها كيف ينبعث النور الأزلى الواحد فيضىء مالا يتناهى من صور الوجود ، وكيف تظهر الذات الواحدة فيما لا يتناهى من التعينات فى كل آن ، وهى باقية على الدوام على ماهى عليه :

يقول جلال الدين :

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة فى صورة
فيحمل القلب ويختفى
فى كل نَفَس يظهر ذلك « الصديق » فى ثوب جديد
فشيخاً تراه تارة وشابا تارة أخرى

---

(١) راجع مقالة « الحلاج » فى مجلة تاريخ الأديان . يونية سنة ١٩١١ .
(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٦٠ س ١٣ .
(٣) راجع ديوان شمس تبريز (ط . تبريز سنة ١٢٨٠ هـ) ، ص ١٩٩ ؛ وطبعة لكنو سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ٢٢٥ وعنوان القصيدة « المستزاد فى ظهور الولاية المطلقة العلوية » .

ذلك الروح الغواص على المعانى
قد غاص إلى قلب الطينة الصلصالية .
انظر إليه وقد خرج من طينة الفخار
وانتشر فى الوجود .
ظهر بصورة نوح وأغرق الدنيا بدعاء منه ؛
أما هو فنجا بسفينته .
وظهر بصورة إبراهيم فى قلب النار التى تحولت ورداً من أجله .
ثم هام على وجهه فى الأرض زمنا
ليمتع ناظريه بما يرى .
وظهر بصورة عيسى الذى صعد إلى قبة السماء
وأخذ يسبح الله .
فهو هو الذى يأتى ويذهب
فى كل كون تشاهده .
وفى نهاية المطاف ظهر بصورة عربى
ودان له ملك العالم .
ما ذلك الذى يتغير ؟ وما معنى التناسخ ؟
ذلك الجميل فتان القلوب قد ظهر
بصورة سيف فى كف علىّ
وأصبح البتار فى زمانه
لا ! لا ! بل هو الذى ظهر فى صورة إنسان
وصاح « أنا الحق » !
ليس « منصور » هو الذى صُلِبَ على الدار ،
ولو ظن الجاهلون خلاف ذلك .
لم ينطق الرومى ولن ينطق بكلمة كفر

فلا تكذبه أو تنكر عليه .
كل مكذب كافر مصيره النار .

كما أن الماء الصافى ينبعث من أكثر العيون عمقاً ، وأعلى الشجر أثبته جذورا ، كذلك تنبعث أرقى مظاهر التفكير الإنسانى وتستمد قوتها واستقرارها من أعمق أغوار النفس . وقد رأينا كيف صاغ الشاعر فى صورة فنية جميلة بعضا من الأفكار الساذجة التى يدين بها السذج من الناس ، وإننى أعتقد أن النظرية التى يقال إنها من خصائص الفلسفة الإسلامية — أعنى النظرية القائلة بخلود الروح الإنسانية خلوداً غير متعين فى صورة مشخصة — لها أيضاً أساس من مثل هذه الأفكار الساذجة المتأصلة فى الطبيعة الإنسانية[١] .

(١) راجع كتاب « الأفلاطونيون الجدد » تأليف ت وتكر ص ١٩٠ .

٥

فكرة الشخصيّة فى التصوف*

المحاضرة الأولى

قد اخترت « فكرة الشخصية فى التصوف » عنوانا لمحاضراتى هذه ، ولكنه عنوان يحتاج إلى بعض كلمات تفسره قبل البدء فى مناقشته ، لكى يتبين لكم مجال البحث وحدوده كما اعتزمت أن أعالجه . إنكم جميعا تعلمون معنى كلمة « التصوف » ، و إننى لا أستعملها هنا إلا فى هذا المعنى العادى : أى فى الدلالة على التصوف الإسلامى ، أو على تلك الحياة الدينية الخاصة التى نقرأ وصفها فى أقوال متصوفة المسلمين ومؤلفاتهم . ور بما يعنينا فى هذا الصدد أن نشرح إلى أى حد تتضمن تلك الحياة ، أو تتضمن « التجربة الصوفية » فكرة الشخصية ، سواء أكانت شخصية الصوفى العابد نفسه ، أو شخصية من يعبده وهو الله . ولذا كان من الضرورى أن نحدد المعنى الذى نقصده عند ما نتكلم عن « شخصية الله » ، ونشرح هذا المعنى ولو بعبارة عامة مجملة ، قبل أن ندخل فى صميم بحثنا . ومسألة الشخصية الإلهية مسألة عُنِىَ بها المسيحيون أكبر عناية ، ولكنها لم تخطر فى وقت من الأوقات ببال النظار من متكلمى المسلمين ، ولذا لم يحاولوا أن يجدوا لها حلاًّ . وأول ما يتبادر إلى الذهن أن ما نسميه « Divine Personality » ليس له فى لغة المسلمين تعبير يكافئه فى المعنى . و إذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أنها تترجم كلمة Personality بكلمة « شخصية » ، ولكن كلمة « شخص » لا يمكن حملها فى الحقيقة على الله ، ولو أنها وردت فى الحديث : « لا شخص أغير من الله » . وهنالك كلمة « هوية » (مصدر صناعى من هو ضمير المفرد الغائب) ، ولكنها تشير إلى الفردية (Individuality) أكثر من إشارتها إلى (personality) . أضف إلى هذا أن بعض الصوفية استعمل كلمة الهُوِية بمعنى عالم الغيب المطلق ، أو العالم المعقول الذى

---

* ألقى هذا البحث فى ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن سنة ١٩٢٢ ، ثم نشرته مطبعة جامعة كمبردج سنة ١٩٢٣ بعد أن أضاف المؤلف بعض التعليقات عليه .

يحتوى جميع المعقولات كما تحتوى البذرةُ الشجرةَ . وكلمة ثالثة هى « الذات » التى يستعملها المتكلمون للدلالة على الله نفسه مجردا عن الصفات التى يتصف بها : لأنهم يفرقون بين الذات الإلهية من حيث هى ، و بين الصفات التى تتصف بهـا الذات . لهذا لا تصلح كلمة « الذات » ترجمة لـكلمة personality ، لأن هـذه الأخيرة لا يلاحظ فى استعمالها مثل هذه التفرقة . زد على ذلك أن كلمة « الذات » قد تستعمل للدلالة على ذات أى شىء سواء أكان شخصا أم لم يكن . وخلاصة القول أن الله قد وُصِفَ فى العقائد الإسلامية بأنه فرد ، و بأنه مخالف للحوادث — أى أنه فرد لا شبيه له — ولـكنه لم يوصف بأى وصف يفهم منه المسلمون ما نفهمه نحن من كلمة person . ور بما رجع السر فى ذلك إلى تاريخ الـكلمة نفسها . ولست بحاجة إلى أن أذكركم بأن الاستعمال الفلسفى لـكلمة person فى اللغات الأورو بية الحديثة يرجع إلى استعمال الـكلمة اليونانية ὑπόστασις[1] مرادفة للكلمة اللاتينية persona فى صياغة عقيدة التثليث المسيحية[2] . ولـكن لا يلزم من هذا أن المسلمين لم يعتقدوا فى إله مشخص على نحوما ، لمجرد أنه لا يوجد فى لغتهم الدينية كلمة ترادف كلمة person المتصلة بالعقيدة المسيحية التى ينـكرونها . بل إننى على النقيض من ذلك أعتقد أن المسلمين قد تصوروا الله دائما تصورا مشخصا بالمعنى الذى يفهم عادة من هذه الـكلمة ، ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قـد يبدو أحيانا بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة peronality . ولـكن ما الذى نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن شخصية الله ؟ سأكتفى هنا بذكر رأى عالم معاصر فى هذه المسألة وهو الأستاذ « وب » C. C. J. Webb ، وسأطالبكم بالتسليم برأيه معى تحقيقاً للغرض الذى أتوخاه . يقول « وب » : « إننـا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه، من حيث هو معبود ، و بين الإنسان من حيث هو عابد . و إن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ فى جانب تنزيه المعبود أو بولغ فى جانب تشبيهه »[3] .

وهذا تعريف من السهل أن نتخذه نقطة البدء فى بحث موضوعنا ، ولو أننى لا أظن

---

(١) المعنى الحرفى للـكلمة اليونانية « الموجود تحت » والمراد بذلك الجوهر المقوِّم للشىء .
(٢) راجع C.C.J. Webb, God and Pesonality p. 46 .
(٣) المرجع السابق ص ١١ .

أنه مما يقتنع به علماء الكلام من المسلمين ، لأن العقيدة الإسلامية تنص صراحة على أن الله تعالى مخالف تمام المخالفة للحوادث . ونحن نعلم أن الصلات الشخصية بين العبد وربه يستحيل الكلام فيها من غير الاعتراف بشيء من تشبيه الله ، ومن غير أن يوجد شيء من التجانس الخلقي بين العابد والمعبود . ومع كل هـذا لا أعتقد أن هناك ما يمنع المسلمين من التسليم بالأساس الذى وضعه الأستاذ « وب » لمعرفة ما إذا كانت الصلة بين العبد وربه صلة شخصية أم غير شخصية ، لأن المسلمين أنفسهم قد استعملوا كلمتي التشبيه والتنزيه فى علم الكلام . ولـكن ربما لا يذهب كثير منهم معه إلى حد القول بأن الشخصية الإلهية تفقد معناها إذا بولغ فى تشبيه الله أو فى تنزيهه ، بحيث تصبح كل صلة شخصية بينه وبين عبده متعذرة التصور . وليست الحال الدينية الخاصة التى يشعر فيها صاحبها بصلة شخصية تربطه بالله قاصرة فى الإسلام على الصوفية ، كما أنها ليست قاصرة على الصوفية فى أى دين آخر ، ولـكنها لا تصل إلى غايتها من غير أن تنقلب إلى حال صوفية . وهذا هو الشأن عند المسلمين أكثر منه عند المسيحيين . وإنى أرجو أن أكون قد أوضحت الآن الناحية التى أريد أن أعالج المشكلة منها . ولـكنى لن أحاول فى معالجتى إياها فى الوقت الحاضر أكثر من أن أشرحها شرحا مجملا مهما يكن فيه من نقص . وسأعرض عليكم الآن عرضا تاريخيا الطرق التى حاول بها بعض المسلمين الصادقين فى إسلامهم أن يعبروا عن شوقهم إلى الله وحنينهم إلى الاتصال به اتصالا شخصيا ، وكيف أشبعوا ذلك الحنين .

اتخذ التصوف لنفسه أصولا من القرآن والسنة ، وكان شأنه فى ذلك شأن كل حركة دينية فى الإسلام . فلا يمكن فهمه على حقيقته إلا بدراسته فى مصادره الأولى ، ثم فيما يلى تلك من المصادر . ولـكن الناحية الخاصة التى نعنى ببحثها فى موضوعنا — وهى ناحية الشخصية الإلهية — ترجع بنا إلى النبي (صلعم) الذى ابتـدأت به فـكرة الشخصية الإلهية فى الإسلام ، والذى كانت شخصيته هو نفسه فى القرون الوسطى موضع حب صوفى أشبه بذلك الذى شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح . فيجدر بنا إذن أن نتحدث قليلا عن الصلة التى كانت بين محمد وربه . وسأتحدث إليكم فى المحاضرة الثالثة عن فـكرة المسلمين عن شخصية محمد بعد انتشار الإسلام خارج حدود الجزيرة العربية ، وبلوغه مبلغ الديانات العالمية الـكبرى . وسأذكر لـكم أيضا كيف تغيرت هذه الفـكرة تغيرا جوهريا عما كانت عليه فى زمن الصحابة .

سأسلم مبدئيا بصدق محمد فى دعواه ، و بحقيقة نبوته ؛ وهى مسألة طالما شك فيها الناس أو أنكروها . وحجتى فى ذلك أولا أنها من المسائل التى أجمع عليها المسلمون ، وثانيا لأننى أعتقد أن أى فرد يخالف هذا الرأى يعجز عن أن يفسر نشأة الإسلام وتاريخه الأول . نعم من السهل أن نتبين الموقف المتناقض الذى وقع فيـه الرسول بدعواه أن ما أنزِلَ عليه كان وحيا من السماء مقرَّرا لا تغير فيه ، وأنه لم يكن إلا واسطة فى نقل هذا الوحى إلى الناس ، بينما اقتضت الأحداث والظروف التى أحاطت به أن يكون ذلك الوحى من المرونة بحيث يفى بمطالبه وحاجاته . فلو كان محمد دَعِيًّا ، لحق لنا أن نتعجب من قصر نظره . ولو كان صادقا ، لحق لنا أن نعترف بقصر باعه فى النبوة . ولو أنه وقف من الله كما وقف أنبياء بنى إسرائيل — أى لو أنه وقف من الله موقف حب وود — أ كان يخطر بباله أن القرآن بحرفه كلام الله ، وأنه لم يكن له من الأمر إلا أن يستمع إلى جبريل يمليه عليه ؟ يقول الأستاذ « وب » الذى أخذت بتعريفه للشخصية : « إن الإسلام يميل إلى تصوير العلاقة الشخصية بين الله والإنسان بصورة العلاقة بين السـيد الذى لا مرد لأمره و بين عبده » ، ولـكن هذا وصف يصدق على القرآن أ كثر من صدقه على الإسلام بوجه عام . على أنه لا يفسر لنا سر حماسة محمد لدعوته . ولا يسع القارئ للسور المـكية القصيرة التى تجدونها فى آخر القرآن بالرغم من أسبقيتها فى زمن النزول — أقول لا يسع القارئ لهذه السور إلا أن يشعر بأن الرسول كان يحس — كما نقول — بشىء من الاتصال بر به ، أى أنه كان يحس بعد أن مرت به فترة من الغم والنزاع الباطنى ، لا أن روحا خبيثة قد حلت به ، بل أنه استولى عليـه روح الله الذى اختصه بعنايته كما اختص الأنبياء السابقين من قبله لينذروا قومهم من عذاب يوم عظيم . يقول الله (تعالى) « كلا إذا دكت الأرض دكا دكا ، وجاء ر بك والملك صفا صفا ، وجيىء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنّى له الذكرى[(١)] » (سورة الفجر ٢١ — ٢٣) . من هذا يتبين كيف حركت فـكرة يوم القيامة نفس الرسول فى أعماقها ، وكيف أزاحت من تلك النفس كل عقبة ، وجعلت محمدا يولى وجهه شطر ر به الذى يقول : « ادعونى أستجب لـكم » (سورة المؤمنين ٦٢) . وهكذا كان يولى المسلمون

(١) أوافق سنوك هرجرونيه وأندريه (فى كتاب شخصـية محمد ص ٨ — ١٠) فى قولهما إن السبب الذى دفع بمحمد فى طريق النبوة كان يقينه بقرب يوم القيامة .

وجوههم شطر ربهم مباشرة . والناظر فى القرآن يتبين أن محمدا يتكلم بلسان النبى الذى لا يعنيه أن يأتى كلامه خاليا من التناقض المنطقى ، وهو يتكلم بصوتين : كل منهما صارخ مدو : وإن كان أحدهما أعلى من الآخر وأكثر تكرارا . فبالصوت الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه ، واقف بالمرصاد لعباده ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يريد ، يمحق الكفار والفجار ويعفو عن المؤمنين الذين يعملون الصالحات . وبالصوت الثانى يعلن أن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل ، (سورة الحج ٦ ، ٦١) ، وأن كل شىء هالك إلا وجهه (القصص ٨٨) ، وأن كل من على الأرض فانٍ ولا يبقى غير وجه الله (الرحمن — ٢٧) ، وأن الله هو نور السموات والأرض (النور ٣٥) ، وأنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد (ق ١٦) ، وأنه ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم (المجادلة ٧) الخ . الخ . أليس كل أولئك من العبارات التى لا تكل ألسنة الصوفية عن ترديدها ، لأنهم نظروا إلى الله قبل كل شىء وبعد كل شىء ، نظرتهم إلى المحبوب بالذات . أما الرسول فقد أحب الله هذا الحب أيضا ، وإن امتزج حبه بشىء من الرهبة والخوف من الله . وقد وصف الله نفسه فى سورة البروج — وهى من السور المكية — بأنه « الودود » ، كما وصف نفسه فى كثير من الآيات القرآنية الأخرى بأنه يحب المتقين ، ويحب الصابرين ويحب المتطهرين وغير ذلك . أما حب الإنسان لله فقد ورد ذكره فى القرآن ثلاث مرات فقط ، تعنينا منها واحدة وهى قوله : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم » (آل عمران ٣١) ، وذلك لأنها أولا تشير إلى المكانة التى وضع محمد فيها نفسه من ربه ، وثانيا لأهميتها التى ستظهر عند ما نبحث فى مكانته فى علم الكلام الإسلامى . وفى آية أخرى يقول : « قل أطيعوا الله والرسول » (آل عمران ٣٢) ، وهنا يظهر أن محمدا يردد كلمات عيسى التى يقول فيها : « من تقبلنى فقد تقبل من أرسلنى » (إنجيل متى ١٠ ، ٤٠) ، كما يقول أيضا : « إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتمونى » (إنجيل يوحنا ١٦ و ٢٧) . ومهما يكن من أمر ، فإن فى القرآن الشىء الكثير مما يصلح أن يكون أساسا حقيقيا للتصوف الإسلامى : أو بعبارة أخرى إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض ، أو إلف محض . وأعنى بقولى « إنها كان لها صبغة

صوفية » أن الرسول كان فى حالة حضور مع الله وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدرا كا مباشرا . وهذا هو التدين فى إحدى حالاته وأعمقها ، وفى أكثر ما يكون حيوية . وإننى على يقين من أنه لولا ذلك لما نجح محمد فى تأسيسه الإسلام .

ولما توفى رسول الله وفتح المسلمون فارس وسوريا ومصر ، اتصلوا هنالك بديانات قديمة تختلف عن دينهم ، و بفلسفات ومذاهب لاهوتية لم تلبث العقيدة الإسلامية البسيطة أن تحولت تدريجا تحت تأثيرها . وليس من العسير أن نتبين أثر هذه الثقافات الأجنبية فى كل منحى من مناحى التفكير الإسلامى . وليس وضوحها فى علم الكلام الإسلامى وفى الفقه بأقل منه فى الزهد والتصوف . ولكن لا جدال فى أن الأساس الأول الذى قام عليه البناء كله كان القرآن والحديث . وقد استُغِلَّ الحديث بصفة خاصة فى تكوين المذاهب الدينية ، لأنه كان من السهل على المسلمين أن يضعوا ما شاءوا منه . ونحن نعلم كم من الأحاديث وضعها أصحاب المذاهب والفرق على لسان الرسول ليؤيدوا بها مذاهبهم ؛ بل إن هذا الانتحال فى الحديث لم تخل منه أقوال الأوائل من مؤسسى الفرق الإسلامية . والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنهم هم الآخرون وضَعُوا عددا كبيرا من هذه الأحاديث المنتحلة ليؤيدوا بها دعواهم فى أن التصوف ليس فى الحقيقة إلا العلم الباطن الذى ورثوه عن النبى .

وأقدم نوع من أنواع التصوف الإسلامى كان تصوف زهد وورع لا تصوف فلسفة ونظر . وقد استعملت كلمة « الصوفى » أول ما استعملت فى الكتابات الأدبية اسما لطائفة معينة من الزهاد هم الذين سماهم الجاحظ « الصوفية من النساك »[(1)] . ولكن حركة الزهد قد عمت وانتشرت فى كل مكان عند ما ظهر فى القرن الثانى الهجرى الميل إلى مجانبة الدنيا والهرب منها ، فإن آلافا من رجال المسلمين ونسائهم اعتزلوا الناس إلى حياة دينية هادئة ، إما فرادى أو مع نفر قليل من أصحابهم ، لمَّا رسخ فى نفوسهم اليقين من عذاب الآخرة وأهوال يوم القيامة . فبالغوا فى الشعور بالمعصية ، وكفَّرُوا عن كل مخالفة للشرع مهما صغرت بمختلف أساليب التوبة والندم ، كما اصطنعوا أساليب الذكر والتوكل اعتمادا على ما ورد فى القرآن من الآيات التى تدعو إلى ذكر الله والتوكل عليه . ولكن لا شك فى أنهم تعلموا الكثير

(١) الجاحظ فى البيان والتبيين ج ١ ص ١٣٨ .

من ذلك من زهاد المسيحيين . وقد كان « الذكر » فى أول الأمر نوعاً من التأمل مصحوبا بترديد بعض الكلمات مثل : الله الله أو سبحان الله سبحان الله أو نحو ذلك . أما « التوكل » على الله فقد أخذ به بعضهم نفسه إلى حد أنهم تجردوا عن كل عمل لهم فيه إرادة ، وامتنعوا حتى عن السعى طلباً للرزق ، وعن تعاطى الدواء . ولم يبالغوا عند ما وصفوا أنفسهم فى مقام التوكل بأنهم كالميت فى أيدى الغاسل الذى يعده لدفنه . نعم قد ينقلب هذا النوع من النسك مظهرا من مظاهر الرياء ، أو قد يئول إلى عبادة باللسان دون القلب ، ولكن الكثيرين من زهاد المسلمين لم يعتبروا الزهد مجموعة من القواعد والطقوس فحسب ، بل اعتبروه حقيقة من الحقائق وشعروا به شعورهم بالخوف من الله : ذلك الشعور الذى دفعهم إلى الزهد .

قال الحسن البصرى وقد ذِكِرَ فى مجلسه أن رجلا سيخرج من النار بعد ألف عام : «ليتنى ذلك الرجل[١]» . وإذا كان الخوف من الأسس التى انبنت عليها تلك الديانة العاطفية ، فإن الحب أيضا كان من دعائمها . فإنه لما أخذ أثر الأفكار الهلينية يزداد فى الزهد الإسلامى تحول الزهد من زهد ساذج بسيط إلى زهد صوفى ؛ ولم يصبح الزهد وسيلة إلى الخلاص من عذاب الآخرة ، بل أصبح أيضا أسلوبا من أساليب تطهير النفس وتصفيتها لتكون أكثر استعداداً لمعرفة الله وحبه والاتصال به . وقد رأينا كيف أشار القرآن إلى محبة الله للإنسان ومحبة الإنسان لله ، وإن كانت نغمة الآيات القرآنية التى وردت فيها الإشارة إلى تلك المحبة لا تدل على أن الصوفية استمدوا فكرتهم عن الحب الإلهى من القرآن . وقد ظهرت نزعة الحب الإلهى هذه فى التصوف الإسلامى فى القرن الثانى . فقد روى عن رابعة العدوية الزاهدة أنها كانت تتوسل إلى الله ألا يحرمها مشاهدة وجهه الكريم وجماله الأزلى[٢] ، بينما نرى معروفا الكرخى ، واضع أقدم تعريف للتصوف ، يقول : إن الحب منحة إلهية لا تكتسب بالتعلم[٣] . ولما توفى « معروف » رآه تلميذه «سرى السقطى» فى النوم كأنه تحت العرش وأن الله عز وجل يقول للملائكته : من هذا ؟ فيقولون : أنت أعلم يا رب : فيقول هذا معروف الكرخى : سكِرَ من حبى فلا يفيق إلا بلقائى[٤] . ومما يدل على معرفة معروف الكرخى بمنزلته من الله وقربه منه

(١) قوت القلوب ج ٢ ص ١٣٧ س ٤ .
(٢) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٧٣ س ٥ .
(٣) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ٢٧٢ س ١٢ .
(٤) رسالة القشيرى طبعة مصر سنة ١٣٣٠ س ٩ ص ٧ من أسفل .

قوله مرة لسرى السقطى : «إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسِمْ عليه بى»[١] . وكان ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يرى أن المحبة الإلهية سرٌّ من أسرار الله يجب ألا يذاع بين العامة . قال بعضهم : كنا عند ذى النون المصرى ، فتذاكرنا المحبة فقال : كُفُّوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها[٢]» . وذو النون هذا هو الذى خَطَا بالتصوف خطوة هامة عند ما فرّق بين معرفة الصوفى بالله و بين العلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، وقرن المعرفة الأولى بالمحبة ، وفى هذا يقول :

«إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلمَ بوحدانيته التى يؤمن بها المؤمنون جميعا ، كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التى هى علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ؛ ولكنها معرفة صفات الوحدانية التى لأولياء الله خاصة ، لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده[٣] » .

ويقول : « المعرفة الحقيقية بالله هى أن ينير الله قلبك بنور المعرفة الخالص » — كالشمس لا تُرَى إلا بنورها — ولذا « كانت حيرة العبد فى الله على قدر معرفته به » ، لأنه بمقدار قرب العين من الشمس يكون جَهْرُ الشمس لها (كما يقول الشارح) . فلا يزال العبد يتقرب من الحق حتى يفنى فيه .

« والعارفون بالله فَانُونَ عن أنفسهم ، لا قِوَامَ لهم بذواتهم ، و إنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله . فهم يتحركون بحركة الله ، و ينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم ، و ينظرون بنور الله فى أبصارهم . وقد ذكر النبى عليه السلام هذه الصفات فى الحديث القدسى الذى يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، و بصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى يتكلم به ، و يده التى يبطش بها » .

من هذه العبارات ومن أمثالها يتبين لكم أن ما يسميه الصوفية « معرفة » يشبه ما يسمَّى فى عرف الهيلينيِّين « غنوص » Γνῶσις ، وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه ، وشهود للحق فى القلب الذى استضاء بنور الله . ثم إن المعرفة تتضمن فوق ذلك فناء

---

(١) رسالة القشيرى ص ٩ س ١٣ من أسفل .
(٢) رسالة القشيرى ص ١٤٧ س ١٤ .
(٣) مترجم عن تذكرة الأولياء ج ١ ص ١٢٧ س ٣ وما يليه .

إنية العبد بذهاب صفات البشرية عنه والبقاء بصفات الله . وكل هذا من فعل الله نفسه . وكما قال القديس بولص للجلاطيين الذين تنصروا على يديه « الآن وقد عرفتم الله ، أو بالأحرى عرَّفكم الله بنفسه » ، كذلك ينسب الصوفى كل معرفة بالله إلى الله نفسه ، لأن الله تعالى هو الذى يرفع عن العارف به حجاب الغيرية والاثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف . ولا يقصد الصوفية إلا هذا المعنى عند ما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلهية . وهذا هو « التوحيد » الذى كان يعلِّمه الجنيد البغدادى (المتوفى سنة ٢٩٧ هـ) من وراء أبواب مغلقة[١] .

وقد نبتت فكرتنا الحديثة عن « الشخصية الإلهية » من عقيدة التثليث المسيحية التى تقرر وجود علاقات « شخصية » فى طبيعة الله ، وإن كانت لا تصور الذات الإلهية نفسها بصورة شخصية . ولعل الكثيرين منا يوافقون الأستاذ « وب » فيما ذهب إليه من أن الكنيسة المسيحية قد اتخذت من شخصية تاريخية معبودا لها ، وأن المسيحية من أجل هذا كانت أقدر من غيرها على :—

« أن تحتفظ لنفسها بالطابع الخاص الذى يصح أن نسميه طابع « الديانة الشخصية » من غير مبالغة أو إسراف تصوفى فى تشخيص معبودها ، وأنها تصف ذلك المعبود بصفات مشخِّصة بحيث لا تجرده أو تجعله بمعزل عن عابديه إلى الحد الذى تنقطع معه صلات المحبة والعبادة[٢] » .

والذين يذهبون إلى هذا الرأى يجدون ما يؤيده فى تاريخ الإسلام ، فإن عقيدة التوحيد الإسلامية — كما سأبين ذلك فى المحاضرة الثالثة — قد فهمت فى العصور المتأخرة فهما واسعا يتفق مع تطور الشعور الدينى عند المسلمين ، وظهرت فيها فكرة جديدة هى فكرة « الكلمة الإلهية » المشخصة فى الصورة المحمدية . وسنرى أن المسلمين كادوا يعتبرون هذه « الكلمة » والله حقيقةً واحدة . وسأدرس هذه النتيجة الغريبة لعقيدة التوحيد الإسلامية فيما بعد . أما الآن فيكفينى أن أبيِّن كيف كوَّن أهل السنة من المسلمين عقيدتهم .

فى القرآن وَصْفٌ لله تعالى بالتنزيه المطلق ، ولكن فيه أيضاً وصفه بصفات التشبيه . فالله المنزه الذى ليس كمثله شىء ، يرضى ويغضب ويُطلَب ويُتوَكَّل عليه ويحب ويكره

---

(١) راجع أقوال الجنيد فى التوحيد فى رسالة القشيرى ص ١٣٥ : قارن كتاب اللمع للسراج ص ٢٩ .
(٢) الله والشخصية (بالإنجليزية) تأليف الأستاذ وب ص ٨١ .

إلى غير ذلك من صفات التشبيه . من أجل هذا وقعت الحيرة فى صفوف المسلمين وتضاربت أقوالهم فى تأويل هذه الصفات كما هو معروف فى علم الكلام . ولما كان من الضرورى أن تتشكل عقيدة يأخذ بها المسلمون ، انتهى الأمر إلى ما وصفه الأستاذ ماكدونالد فى مقال قيم له فى قوله : « قضت ظروف المسلمين أن يبدءوا عقيدتهم بتوحيد الله توحيدا مطلقا ظاهرا و باطنا ، وأن يكون مظهر هذا التوحيد قولهم بالإرادة الإلهية المطلقة ... ولما كان من المستحيل على الله أن يَحْدُثَ فى ذاته تغير مهما كان نوعه ، استحال عليه أن يوصف بالحب والكره ، أو الشفقة أو الألم أو ما شا كل ذلك ، لأن هذه أحوال تحدث انفعالا وتغيرا فى ذات من يشعر بها . فإذا فعل فإنما يفعل لا عن غرض أو باعث ، و إنما يصدر عنه الفعل لأن إرادته تتعلق بالفعل » .

أما الطبيعة الإلهية فإننا لا نستطيع أن نستخلص عنها صورة واضحة من الأوصاف التى وصَفَ الله بها نفسه فى القرآن . فهو يصف نفسه مثلا بأنه الرحمن الرحيم ، ولكن رحمته ليست صفة مساوية لأية صفة إنسانية نعرفها ، و إلا كان الله محلا لصفات المحدثات . ثم هو يصف نفسه بأنه خالقنا وخالق أفعالنا من غير وساطة ، وأنه الفاعل لكل شىء ، وأنه يضل من يشاء و يهدى من يريد ، وأنه يخلق الشر فى هذا والخير فى ذلك ، و يخلق العلم فى فلان والجهل فى فلان ، وأنه يريد كل شىء و يهيمن على كل شىء بإرادته وقدرته حتى ما يختلج فى الصدور وما يخطر بالبال .

ولكن العقيدة لحسن الحظ ليست هى الدين . والمسلم المتدين الورع لا يشغَل قلبَه بالإله الذى تصوره العقائد ، بل يحله من قلبه فى المحل الثانى ، و إن كانت فكرة إله العقائد حاضرة فى قلبه على الدوام ، بل قد تتحكم فى نفسه فى بعض الأحيان — كما يقول الأستاذ ماكدونالد — و يستولى سلطانها عليه استيلاء تاما .

أما الصوفية فقد اعتبروا التوحيد من الأمور التى لا يقوى العقل على إدراكها ، وعدُّوه سرا من الأسرار التى يكشف الله معانيها لمن يشاء من عباده و يجلِّيها لهم فى بعض أحوالهم . وقد رأينا أن الصوفى الذى يطلب محبة الله ومعرفته ، يجب عليه أن يفنى عن نفسه فى محبته لله ومعرفته به . كذلك الموحِّد ، يجب عليه أن يفنى عن نفسه فى الوحدة الإلهية إذا أراد أن يصل إلى مقام التوحيد و يدركه إدراكا تاما . وقد عُرِّف التوحيد بأنه « تحقق

العبد بصفات الإلهية بفنائه عن صفات البشرية بحيث تكون آخر حاله ما كان عليه فى أول حاله ، ويكون كما كان قبل أن يكون[١] » .

فلما تعارضت العقيدة الإسلامية القائلة بتنزيه الله تنزيها مطلقا ، مع الفكرة الدينية ، الجديدة التى لم تنظر إلى الله من حيث هو معبود فحسب ، بل من حيث هو معبود يُحَبُّ ويعرف ، لم يكن بدٌّ من أن تؤدى تلك العقيدة — بعد ما أصابها من التحوير — إلى الكلام فى الاتصال الصوفى بين الإنسان والله . أما البعد اللانهائى بين الإنسان والله فلا يمحوه إلا الله نفسه ؛ لأنه لا طاقة للإنسان بعبور هذه الهوة السحيقة . ولا بد أن تَعْبُرَها الإرادة الإلهية التى لا حد لها . وهذه الفكرة هى الأساس الذى يستند إليه الصوفية فى نظريتهم فى الوجد الصوفى الذى يعتبرونه الغاية من طريقهم ، وفى الرياضات التى يأخذون بها أنفسهم لتحقيق هذا الوجد .

وكيف لا يفنى الصوفى عن نفسه الواعية وتنمحى آثاره وقد تجلى الحق له فى سامى عظمته ، وانكشف له جماله انكشاف لمحة البرق ، وشعر بالقرب منه شعورا يعجز اللسان عن وصفه ؟ أليس من الضرورى أن تنمحى كل تفرقة بين الشاهد والمشهود ، لأن الحق فى هذا المقام هو كل شىء ، وكل ما عداه عدم محض ؟ .

ولعلكم تتذكرون أننا ذكرنا أن « شخصية » الله متوقفة على وجود علاقات شخصية بينه و بين عبده ، وعلى أن هذه العلاقات الشخصية لا تتفق مع القول بتنزيه الله تنزيهامطلقا ، ولا القول بتشبيهه تشبيهاً مطلقا . ولكننا كثيرا ما نرى هذين القولين مجتمعين فى التصوف فى الدور المبكر الذى نتكلم فيه . فالحلاج الذى قال عن نفسه « أنا الحق » يقرر فى صراحة تنزيه الحق عن صفات المحدثات ، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق . وليس من شك فى أن الفناء الصوفى — أى فناء العبد عن شعوره بنفسه — يتفق مع الاعتقاد بالشخصية الإلهية ، ولو أنه يصلح أن يتخذ أساسا للقول بوحدة الوجود ، إذا نُظِرَ إليه على أنه غاية فى ذاته : أى إذا نظر إليه على أنه نوع من « النرفانا » ينمحى فيه انمحاء تاما وَهْمُ الإنسان بأن له وجودا حقيقيا خاصا به . وإننى لا أنكر أن بعض الصوفية قد تصوروا الفناء على هذا النحو . ولكنَّ للفناء عند متصوفة المسلمين ناحيتين : ناحية سالبة ، وهى التى تكلم فيها فى

(١) اللمع ص ٢٩ — ٣٠ .

القرن الثالث الهجرى أبو يزيد البسطامى المتصوف الفارسى المعروف ؛ وناحية موجبة ، وهى التى تكلم فيها أبو سعيد الخراز وتكلم فيها من بعده الصوفية المتمسكون بظاهر الشرع . وأعني بالجانب الإيجابى من الفناء ما يسميه الصوفية « بالبقاء » . فكأن الغاية الصوفية عندهم ليست الفناء عن النفس وأوصافها ، بل البقاء بالله وأوصافه . وقد ذهب بعض النقاد إلى أن الفناء — لا البقاء — هو النهاية المنطقية للحياة الصوفية : أى أن الغاية من الطريق الصوفى هى حالة السكر ، لا حالة الصحو بعد السكر ، لأن الصوفى فى حالة الصحو يعود إلى الناس وقد اتصف بالصفات الإلهية فيظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح . وهذا فى نظر هؤلاء النقاد أمر اختلقه الصوفية ليَظْهَروا به بين النـاس بمظهر المسلمين الصادقين فى إسلامهم(١) . ولكن التصوف الإسلامى ينتمى إلى الإسلام كما ينتمى التصوف المسيحى إلى المسيحية . ولا يسع الباحثَ فيه إلى أن يلاحظ العاطفة الدينية العميقة التى يشعر بها كثير من الصوفية و يطلبون بها إشباعا لنفوسهم ، لا بإنكار وجودهم ووجودها — كما هو الحال فى الفناء — بل بإثبات هذا الوجود ، والشعور بأن هذه العاطفة حية قوية فعالة . ولكن حياتها وحركتها فى الإرادة الإلهية القديمة النافذة الأثر فى كل شىء . وتترجم هذه العاطفة عن نفسها عادة بلغة الحب التى هى أقوى أساليب اللغة تعبيرا عن الصلات الشخصية .

وقد أشرنا من قبـل إلى أن حالة الوجد أو الفناء الصوفى تتضمن أمرين متناقضين : الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق ، والثانى الشعور بأن وجوده سار متغلغل فى جميع الخلق . وكل من هذين الطرفين يؤدى إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر . فإن القول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين : الأول شعور الصوفى فى حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق . والثانى فهمه التنزيه ، حسبما عرّفه المتكلمون ، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شىء فى العالم . و بهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهبا فى وحدة الوجود : و إن كان التصوف يمتاز عن مذاهب الكلام فى أنه أوسَعَ المجالَ لوجود علاقات شخصية بين العبد وربه . وربما شغلت رسومُ الشريعة والعقائد المقررة المُسلِمَ عن

---

(١) R. Hartmann, al Kuschairîs Darstellung des Sûfîtums, P. 93.

الوصول إلى مقام القرب من الله . ولكن الصوفى الذى حظى بهذه المنزلة ، قد يتشبث بعقيدته وشريعته إذا أراد ، ويرى فيهما بعض مظاهر الحقيقة التى كشفها الله له فى قلبه .

وسأحاول الآن أن أوضح المسائل التى أثرتها ببعض أبيات لعمر بن الفارض : الصوفى العربى المتوفى فى أوائل القرن السابع الهجرى . كانت ولادة ابن الفارض بالقاهرة ٥٧٦ = سنة ١١٨٢ ، ووفاته بها ٦٣٠ = سنة ١٢٣٥ ، ففصل بينه و بين الصوفية الذين تحدثت إليكم عنهم ثلاثة قرون حدثت فى أثنائها أمور كان لها خطرها فى تطور الأفكار الصوفية ، وفى مكانة التصوف نفسه فى الإسلام . وسأعود إلى هذه المسألة فى محاضرتى التالية التى سأشير فيها إلى نظرية الحلاج و بعض نظريات الغزالى . وابن الفارض فى رأيى أَوْلَى بلقب الصوفى من هذين . وقد خلّف لنا لحسن الحظ أثرا فريدا فى بابه هو «التائية الكبرى» التى وصف فيها معراجه الروحى نظما . وهى شبيهة « بمعراج حاج » الذى ألّفه بَنْيَان (a Pilgrim's Progress by Bunyan) ، و إن كانت على النقيض تماماً من كتاب بنيان فى أسلوبها ، لأنها مصوغة فى قالب شعرى رمزى دقيق بديع .

يتكلم ابن الفارض فى هذه القصيدة بلسان الصوفى الذى وصل إلى مقام « الاتحاد » ، ويخاطب فى أوائلها أحد أصحابه فيذكر عهده الأول بالحب الإلهى ، وما عاناه فيه من شدائد وعقبات لقصوره عن درجة الكمال ، ويشرح كيفية سعيه إلى تفريج الهم عن نفسه ببثه ذلك الحب إلى المحبوب . يقول[1] :

ولم أحك فى حبيكِ حالى تبرما ... بها لاضطراب بل لتنفيس كربتى
ويحسن إظهار التجلد للعِدى ... ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعنى شكواى حسنُ تبصرى ... ولو أشك للأعداء مابى لأشكت[2]
وعقبى اصطبارى فى هواكَ حميدةٌ ... عليك ولكن عنك غير حميدة[3]
وما حلَّ بى من محنة فهو منحةٌ ... وقد سَلِمَتْ من حل عَقدٍ عزيمتى

(١) التائية الكبرى : الأبيات ٤٢ — ٥٩ .
(٢) شكا إليه فأشكاه : أى أزال شكواه فأرضاه (المعرب) .
(٣) أى وعاقبة حبي لك حميدة إذا تحملت الأذى الذى يصيبنى من جراء ذلك الحب . أما إذا تحملت صبرى وبعدى عنك فالعاقبة غير حميدة . وتقدير البيت : وعقبى اصطبارى عليك فى هواكِ حميدة ، ولكن عقبى اصطبارى عنك غير حميدة (المعرب) .

وكل أذى فى الحب منك إذا بدا جعلت له شُكْرِى مكان شكيتى
نَعَمْ ، وتباريح الصبابة إن عَدَتْ علىَّ من النعماء فى الحب عُدَّتِ[١]
ومنك شقائى : بل بلائى مِنَّةٌ وفيكِ لباس البؤس أسبغ نعمة
... ...
ومن يتحرش بالجمال إلى الردى رأى نفسه من أنْفَسِ العيش ردت[٢]
ونفسٌ ترى فى الحب أن لا ترى عناً متى ما تصدت للصبابة صُدَّتِ[٣]

بعد ذلك يؤكد لمحبوبه أن حبه ثابت لا يتغير على مر الأيام فيقول :

ولى نفْسُ حر لو بذلتِ لها على تسليك ما فوق المنى ما تَسَلَّتِ
ولو أُبعِدَتْ بالصد والهجر والقلى وقطع الرجا عن خُلَّتى ما تخلت
وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب وإن ملتُ يوما عنه فارقت ملتى[٤]

ثم يشير إلى الآية القرآنية التى تقول « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى » — وهى الآية التى يسميها الصوفية « آية العهد » لأن الله تعالى قد صرح فيها — فى زعمهم — بأنه أخذ على بنى آدم عهد المحبة بينه وبينهم . ويقول ابن الفارض إنه أخذ ذلك العهد قبل أن تتلبس نفسه بطينة جسده ، وإنه لم يحنث بذلك العهد أبدا . ثم يقسم أغلظ القسم بصفات جمال المحبوب وجلاله أنه يقول فى ذلك قولا لا رجعة فيه :

ومحكَم عهد لم يخامره بيننا تخيُّلُ نسخ وهو خير أليّة[٥]
وأخذك ميثاق الولا حيث لم أبِن بمظهر لبس النفس فى فىء طينتى[٦]

---

(١) أى إن سطا علىَّ الحب بآلامه ، عددت ذلك نعمة من نعمك . وتقدير الكلامْ : إن عدت تباريح الصبابة علىَّ ، عدَّت هذه التباريح من النعماء فى الحب (المعرب) .

(٢) أى ومن يتعرض لأخطار الجمال ، يرى نفسه ردت من العيش النفيس إلى الموت . وفى البيت تقديم وتأخير (المعرب) .

(٣) ترى الأولى من الرأى ، والثانية من الرؤية . والعناء العنا أى التعب الشديد . والمعنى ونفس تعتقد أنها لا ترى عناء فى الحب تصد عنه وتمنع إذا ما تعرضت له (المعرب) .

(٤) التائية الكبرى : الأبيات ٦٢ — ٦٤ .

(٥) الألية القسم : أى أقسم لك بالعهد المحكم الموثوق به الذى أخذته علىَّ (يشير إلى آية العهد) ، وهو عهد لم يخالطه بينى وبينك أى وهم فى إبطاله ، كما أنه خير العهود والمواثيق (المعرب) .

(٦) حيث لم أبن ألخ : أى حيث لم تظهر نفسى فى صورة ذلك الخيال الطينى المسمى جسدا (المعرب) .

لأنت مُنَى قلـبى وغاية بغيتى … وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى

ثم يجيبه المحبوب بأن دعواه الحب محض ادعاء ورياء ، وأن رؤيته المحبوب ليس إلا رؤيته لنفسه ، وحبه إياه ليس إلا حبه لنفسه ، وأن الحب الخالص ليس إلا الفناء فى المحبوب . يقول المحبوب :

حليفُ غرام أنتَ لـكن بنفسه … وإبقاك وصفا منك بعض أدلتى

فلم تَهْوَنى ما لم تـكن فىّ فانيـا … ولم تفن ما لم تُجْتَلى فيك صورتى

… … … … … … … … … … … … … … … … … …

هو الحب إن لم تقض لم تقض مأربا … من الحب فاختر ذاك أو خلِّ خُلَّتى[1]

وفى رده على المحبوب يحتج بأن الموت أعز أمانيه ، ويتضرع إليه أن يسعفه به مهما كان فيه من الألم :

فقلت لهـا روحى لديك وقبضها … إليك ، ومَنْ لى أن تـكون بقبضتى ؟[2]

وما أنا بالشانى الوفاة على الهـوى … وشأنى الوفا تأبى سـواه سجيتى[3]

وماذا عسى عنى يقال سوى قضى … فلان هوًى ؟ مَنْ لى بذا وهو بغيتى ؟

يتبين لـكم من كل هـذا النغمة الشخصية فى كل ما يقوله الشاعر الصوفى . ومع هذا ليس هنالك شعور حقيقى بالقرب من محبوبه ، فإن محبوبه (الذات الإلهية) لا يزال منزها متعاليا عليه ، ولا يزال الاتصال به بعيدا عن متناوله ما دام يشعر أن له ذاتا مستقلة ووجودا خاصا به . فلا سبيل إلى الاتصال بالمحبوب سوى الفناء عن النفس والبقاء به :

إذا ما أحلَّت فى هواها دمى ففى … ذُرَى العـز والعلياء قدرى أحلَّتِ

لعمرى ، وإن أتلفتُ عمرى بحبها … ربحت : وإن أبلت حشاى أبلَّت

وهو يصف الفناء بأنه الحال التى تتجرد فيهـا النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها ، بحيث تتعطل إرادتها وتموت . فإذا ماتت الإرادة أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية

(١) التائية الـكبرى : الأبيات ٩٨ — ١٠٢ .

(٢) أى فقلت لهـا إن روحى بين يديك ، وقبضها موكول إليك . وكيف يتسنى أن تـكون هذه الروح ملـكا لى ؟ (المعرب) .

(٣) أى ولست أنا بالمبغض للموت فى الحب ، بل دأبى وعادتى أن أفى بوعدى أن أموت من أجلك . وغير ذلك مخالف لطبيعتى (المعرب) .

تحركها كيف تشاء : وهذا هو حب الله لها ، ولكن المحب والمحبوب شيء واحد هو جوهر النفس وباطنها — لا النفس التى فنيت . وهكذا نجد العابد والمعبود ، والعاشق والمعشوق متحدين فى شخصية واحدة :

كلانا مُصَلٍّ واحـد ساجد إلى ۔ حقيقته بالجمـع فى كل سجدة
وما كان لى صلَّى سواى ولم تكن ۔ صلاتى لغـيرى فى أدَا كل ركعة [1]

ويذكر ابن الفارض ثلاث أحوال للنفس فى معراجها الروحى يصح أن نصف الأولى منها بأنها عادية طبيعية ، والثانية بأنها غير عادية وغير طبيعية ، والثالثة بأنها فوق العادة وفوق الطبيعة . والأولى هى حالة الشعور أو الوعى التى يتمتع بها الناس جميعا أثناء يقظتهم . وهذه متعددة النواحى ، متنقلة بين موضوعاتها . وهى التى يطلق عليها الصوفية « حالة الصحو » . والثانية هى فقدان ذلك الوعى أثنـاء الوجد الصوفى وهى المسماة حالة السكر . والثالثة حالة وعى ثان يرتفع فيها الوجد الصوفى إلى أعلى درجاته ، وهى المسماة حالة « صحو الجمع » ، أو « الصحو الثانى » . ويجب أن تسبق حالةُ السُّكر هذه الحالةَ الأخيرة وإن لم تلزم عنها ضرورةً . وفى أكثر الأحوال يعود الصوفى إلى حالة الوعى العادية بعد أن يفيق من سكره ، ولكن قد يحدث فى أحيان نادرة أن يعقب حالةَ السكر حالةُ الصحو الثانى أو حالةُ الشهود التى يشعر فيها الصوفى باتحاد مع الله . وهذه فى نظر ابن الفارض أعلى درجات الاتحاد ، وهو يدَّعى أنه كان فيها دائما . وهكذا يشعر الصوفى بنفسه فى أُولَى مراحل سلوكه إلى الله ، ويميز بين وجوده ووجود الله . أما فى المرحلة الثانية — مرحلة السكر — فينعدم الفرق بين الخالق والمخلوق ، ثم يعود فى المرحلة الثالثة (مرحلة الصحو الثانى) فيشعر باتحاد المخلوق بالخالق مع شعوره بالتمييز بينهما . وفى سكر الفناء يغيب الصوفى عن جميع صفاته وآثاره . أما فى « صحو الجمع » فيعود إليه إدراكه بهذه الصفات التى تزداد وضوحا كما يقول ابن الفارض لأنها تتحول إلى صفات روحية بحتة . ومعنى هـذا أن أرقى أحوال الصوفية حالة إيجابية لا سالبة ، لأن الصوفى يشعر فيها ببقائه لا بفنائه ، ولكنه بقاء بالصفات الإلهية والأعمال الإلهية لا بصفاته هو وأعماله . فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال ، ولكنه يحتفظ

---

(١) التائية الكبرى ١٥٣ — ١٥٤ .

لنفسه بالصلة الشخصية التى تربطه بالحق ، ويشعر أنه متحد به مع مخالفته تعالى للحوادث :

وظَلْتُ بهـا لا بِي إليها أَدُلُّ مَنْ   به ضل عن سُبْل الهوى وهى دلت (١)

ولا شك فى أن ابن الفارض يستعمل لغة أصحاب وحدة الوجود فى وصفه الاتحاد بالذات الإلهية المحبوبة ، ويراعى جانب التشبيه فى كلامه أكثر من جانب التنزيه . وهاك بعض أبيات من التائية توضح ذلك :

ووصْفى إذا لم تَدْعُ باثنين وصْفُها   وهيئتها إذْ واحـــد نحن هيئتى (٢)

فإن دُعِيَتْ كنت المجيبَ وإن أكن   منـادًى أجابت مَنْ دَعَانى ولبَّت

وإن نطقت كنت المناجِى كذاك إن   قصصت حديثا إنمـــا هى قَصَّت

فقـــد رُفِعَت تاء المخاطب بيننا   وفى رفعها عن فرقة الفرق رِفعتى (٣)

أما أولئك الذين يقولون بالفرق بين الحق والخلق ، فهم ينظرون إلى المسألة بعين الاثنينية لا بعين الوحدة فيعتبرون العبادة فعلا يقومون به هم أنفسهم ، لا أن الحق هو الذى يقوم بها فيهم . ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن ابن الفارض قد تعدى عقيدة التوحيد الإسلامية التى عليها أهل السنة : أى العقيدة القائلة بأن الله هو الفاعل الحقيقى لـكل شىء . والواقع أنها عقيدة أشبه ما تكون بمذهب وحدة الوجود لولا أنها تصور الله بصورة الذات الفاعلة المختارة . وهذا فيما أعتقد هو رأى ابن الفارض بالرغم من أنه عنـد ما يستعمل لغة التصوف

---

(١) التائية الـكبرى ١٧٤ : أى وظللت أدل من ضل عن سبل الهـدى بالمحبوبة لا بنفسى ، فهى التى تدل إلى هذه السبل لا أنا ، أو هى التى تدل إلى هذه السبل فى صورتى . وقوله « به » معناه بنفسه أى أدل إلى المحبوبة من ضل بنفسه عن سبل الهدى (المعرب) .

(٢) أى ووصفى هو وصفها إذا لم تعتبرنا اثنين . أما والحال أننا حقيقة واحدة فهيئتها هى هيئتى . (المعرب)

(٣) قد يكون المراد برفع تاء المخاطب إزالتها بمعنى أنه إذا أراد أحدهما مخاطبة صاحبه تكلم عن نفسه : إذ كلاهما واحد . ولـكن يحتمل أن يكون المراد بالرفع ضم تاء المخاطب : بمعنى أنه يقول للمحبوبة فعلتُ بدلا من فعلتِ ، وهى تقول فعلتُ بدلا من فعلتَ . ثم يقول وعلى هذا يزول الفرق بينى وبينها ، وترتفع منزلتى بارتفاع ذلك الفرق الموجب للتفرقة والبعد بينهما . وقد ترجم الأستاذ نيكولسون البيت الأخير بما يفيد أنه قرأ « فرقة الفرق » بكسر فاء فرقه بدلا من فرقة بضم الفاء كما قرأتها : يريد القائلين بالفرق بين العابد والمعبود — لا الفرقة أى البعد الناشىء عن القول بالفرق بين العابد والمعبود . ولـكن ليس فى اصطلاح الصوفية فيما أعلم فرقة تسمى « فرقة الفرق » . والمعنى أوضح فى نظرى وأقرب إلى الروح الشعرية على القراءة التى أخذت بها (المعرب) .

يتحدث عن اتحاده بهذه الذات فى جميع تجلياتها . استمع إليه مثلا حيث يقول :

فلا حَيَّ إلا من حياتى حياته   وطوعُ مرادى كلُّ نفس مُريدة
ولا قائل إلا بلفظى محــدِّثٌ   ولا ناظرٌ إلا بنـاظِرِ مقلـــتى
ولا مَنْصِتٌ إلا بسمعى سامع   ولا باطش إلا بأزْلِى وشـــدتى
ولا ناطق غــيرى ولا ناظر ولا   سميع سوائى من جميــع الخليقة[١]

والمفروض أن ابن الفارض يتكلم هنا بلسان النبى محمد (صلعم) . ونحن نعلم أن متأخرى الصوفية كانوا يعتقدون إمكان الاتحاد بالروح المحمدى ، وأنهم رأوا فى هذا الاتحاد نوعا من الصلة بالله تشبه ما تكلم عنـه الآباء المسيحيون الإسكندريون من الاتصال بالله عن طريق الاتحاد بالكلمة : أو الروح العيسوى .

هذا ، وقد تأثر بعض شراح التائية الكبرى[٢] من المسلمين بأسلوب ابن عربى وأفكاره ، فاعتبروها معبرة عن مذهب وحدة الوجود الذى هو مذهبهم ومذهب ابن عربى . ونَظَرَ إليها هــذه النظرة أيضا أحد العلماء الأوروبيين فى العصر الحديث وترجمها إلى اللغة الإيطالية[٣] . وفى رأيى أن جميع الشواهد تتعارض مع تفسير هذه القصيدة على مذهب وحدة الوجود . وليس هذا مجال تفصيل هذه المسألة : ولـكنى لا يخامرنى شك فى أن ابن الفارض إنما وصف فى تائيته ، أو حاول أن يصف عاطفته الدينية المعبرة عن أقصى درجات اتصاله بالله . ولهذا السبب كان للقصيدة قيمتها السيكولوجية لمن يعنون بدراسة التصوف ، لأنها توضح لنا المعنى الذى يفهمه الصوفية من « التوحيد » ، وهو المعنى الذى أشرنا إليه من قبل : أعنى « فناء العبد عن صفات البشرية وتحققه بصفات الربوبية » . وليست فكرة ابن الفارض فى «الاتحاد» سوى فكرة «التوحيد» الإسلامية أو فكرة المسلمين عن الإله الواحد — معبّرا عنها بلسان أهل التصوف . وفى اعتقادى — اللهم إلا إذا كنت مخطئا — أن كثيرا مما يسمى «وحدة الوجود» فى التصوف الإسلامى ، ومما يؤاخذهم به أهل السنة ، ليس فى الحقيقة

(١) التائية الكبرى ٦٣٩ — ٦٤٢ .

(٢) يشير إلى شروح عبد الرازق القاشانى وداود القيصرى وعبد الغنى النابلسى . وكلهم شرح التائية لابن الفارض وفصوص الحكم لابن عربى . (المعرب)

(٣) يشير إلى دى ماتيو فيما نشره تحت عنـوان "Ibn al Farid, Il gran poema mistico", Roma 1917 (المعرب) .

إلا نتيجة لجمع الصوفية بين ناحيتى التشبيه والتنزيه — اعتبار الله فى كل شى ، وفى الوقت نفسه فوق كل شيء — فى الحالة الخاصة التى يسمونها حالة الفناء ، ويشعرون فيها بصلتهم الشخصية بالله . نعم قد لا نجد وسيلة لتفسير الحقيقَة الصوفية القائلة بأن « الاثنين ، واحد » . ولـكن ليس لنا أن نفترض أن الصوفية الذين يدركون هذه الحقيقة ذوقا هم من أصحاب وحدة الوجود بالضرورة وأنهم لا يصرحون بها . ولعل هنالك ما يبرر إطلاق هذا الاسم عليهم . وإذا شاء بعضهم أن يضع مذهبا فلسفيا يعتمد فيه على حالة ذوقية خاصة يشعر بها فليتحمل هو نفسه تبعة ذلك[١] .

أما ابن الفارض فيقص علينا معظم الوقت تاريخ حياته السيكولوجية الصوفية ، مشيرا فى بعض الأحيان إلى الآراء والمعتقدات التى يستند فيها إلى الـكتاب والسنة . من ذلك مثلا ما يقوله عن « اللَّبْس » الذى يفسره بأنه ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات على نحو ما ظهر جبريل للنبى فى صورة دحية الـكلبى أحد أصحابه . ولـكنه يحـذر سامعيه من أن يخلطوا اللَّبس بهذا المعنى بمذهب القائلين بالحلول :

متىَ حِلتُ عن قولى « أنا هى » أو أقل	وحاشا لمثـلى إنها فىَّ حلّت[٢]
وَهَا دحيـةٌ وافى الأمين نبيَّنَا	بصورته فى بدء وحى النبـوة .
أجبريلَ قل لى كان دحيةُ إذ بَدَا	لمُهدى الهدى فى هيئـة بشرية ؟
ولى من أتَمِّ الرؤيتين إشارة	تُنَزِّه عن رأى الحلول عقيـدتى
وفى الذكر ذكرُ اللَّبس ليس بمنكر	ولم أعْدُ عن حُـكْمَى كتاب وسنة[٣]

---

(١) يريد بذلك أن الصوفى فى حالة وجـده يشعر باتحاده بالله ، بل بالوحدة الوجودية الشاملة التى ينعدم فيها كل أثر للـكثرة والتعدد . وهذه حالة لا يمكن تفسيرها ولا تعليلها لأنها من الأمور التى لا تدرك إلا ذوقاً . ولـكل صوفى الحق فى أن يدعى أنه تذوق هذا المذاق ، ولنا أن نصدقه فى دعواه أو لا نصدقه . ولـكن فرق بين أن يقول الصوفى إننى فى حالة الفناء أشعر بوحدة الوجود ، وبين أن يقول إن الوجود الذى يدركه العقل متعددا متكثرا ليس فى الحقيقة إلا حقيقة واحدة ، ودليلى على هذا تجربتى الصوفية . هذه الدعوى الأخيرة هى دعوى أصحاب وحدة الوجود : وهى مذهب فلسفى ، فى حين أن الدعوى الأولى تعبير عن حالة صوفية . ولا توجد علاقة منطقية بين القضيتين (المعرب) .

(٢) التائية ٢٧٧ . ومعنى البيت : متىَ تحولت عن قولى « أنا هى » ؟ حاشا لمثـلى أن أقول إنها حلّت فىّ . (المعرب)

(٣) التائية ٢٨٠ ٢٨٥ .

والظاهر من كل هـذا أن ابن الفارض كان يعتبر نفسه مسلما صادق الإسلام ، وقد اعتبره كذلك معظم أهل السنة من رجال عصره ، كما تدل على ذلك المصادر التى بها ترجمة حياته . ثم إنه وجد فى الإسلام نفسه مجالا للتعبير الكامل عما شعر به فى حال وجده الصوفى من الاتحاد بالله أو بالحقيقة المحمدية التى تجلى فيها الله ، وهى الحال التى تجاوز فيها كل شىء يربطه بالزمان أو المكان ، كما تجاوز فيها كل متناقضات العقل البشرى .

ولم يقف ابن الفارض — كما يحكى عن نفسه — عنـد حد القيام بالشعائر الدينية التى فرضها الله على كل مسلم ، بل أضاف إليها النوافل التى يتقرب بها الصوفية إلى الله :

رجعت لأعمـال العبادة عادةً ... وأعددت أحوال الإرادة عدتى

وصمت نهارى رغبة فى مثوبة ... وأحييت ليلى رهبة من عقوبة

وعمَّـرت أوقاتى بورد لوارد ... وصُمْتُ لسمت واعتكاف لحرمة[(١)]

وجاء حديث فى اتحادى ثابت ... روايته فى النقل غـير ضعيفة

يشير بحب الحق بعـد تقرب ... إليـه بنفل أو أداء فريضة[(٢)]

ومما له مغزاه أن ابن الفارض يختتم تائيته الكبرى بتقرير العقيدة الدينية الإسلامية ، فيقول إن كل شىء بيـد الله وطوع إرادته ، يضل من يشاء ويهدى من يشاء (سورة النحل: ٩٣) ، وإن الناس لم ينقسموا إلى مسلمين ونصارى ويهود وزراد شتيين إلا بقضاء الله[(٣)] .

ثم يشير إلى الحديث الذى ورد فى قصة خلق آدم ، وهو أن الله لما خلق آدم قبض على ذريته بكلتا يديه : يد بيضاء كالفضة ، وأخرى سوداء كالفحم ، ثم قال : « هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى[(٤)] » .

ولعل الذين قرأوا منكم الكتاب القيم الذى ألفه الأستاذ ماكدونالد ، وهو « الحياة فى الإسلام وموقف المسلمين من الدين » يذكرون أنه ترجم فقرة للغزالى فى شرح الحديث المذكور ، وأن المؤلف علق على شرح الغزالى بقوله :

---

(١) التائية ٢٦٨ — ٢٧٦ .

(٢) التائية ٧١٩ — ٧٢٠ . والحديث المشار إليه هو حديث قرب النوافل المشهور ؛ وهو قوله تعالى « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » . (المعرب) .

(٣) التائية ٧٣٣ — ٧٤١ .

(٤) التائية ٧٤٦ .

هذه هى خاتمة المسألة كلها[١]، و إلى هذا يجب أن يُرَدَّ ما يتذوقه الصوفى من كشف وشهود ، وما يشعر به الولى من جذب ، بل يجب أن يرد إليه أحـلام المحبين والمحبوبين ، وأنَّات الخلق وتأوهاتهم . إن حياة الورع والتقوى ، وما فيها من آمال روحية واسعة ، وشوق وحنين إلى الله ، كلما مست العقائِدَ الإسلامية تحطمت على صخرتهَا ، لأنه ليس فى الإسلام مكان لمثل هذه الحياة[٢] ، ولـكننى أفضل أن أقول إنه لا يمكن أن يكون من الوجهة المنطقية مكان لمثل هذه الحياة فى الإسلام : فإن كثيرين من المسلمين صوفيةٌ ، والصوفية يصورون الله — ذلك الإله الذى لا يبالى[٣] — بأنه جامع بين صفات التشبيه وصفات التنزيه — موجود فى كل شىء فى الوقت الذى هو فيه منزه عن كل شىء محدث . وهـذا التقابل بين صفات التشبيه وصفات التنزيه من خصائص العاطفة الدينية العميقة فى كل زمان ومكان . فالغالب على الصوفى المسيحى مثلا أن يصف المسيح بأنه مؤنس النفس ومحبوبها . أما الله فهو منزه من حيث ذاته حتى عن علمنا به . وهو « الواحد » الذى ظهرت فيه الأقانيم الثلاثة من غير أن يحدث ذلك فى ذاته انقساما أو تمييزا[٤] . فالذى اعتبرته المسيحيـة تمييزا بين الأقانيم فى الثالوث هو الذى اعتبره المسلمون تمييزا بين صفات التنزيه وصفات التشبيه فى الذات الإلهية الواحدة . فقد وصف الله نفسه فى القرآن بالتنزيه فى غير ما موضع ، ووصف نفسه بالتشبيه كذلك ، فى حين أن الصـوفية وصفوه بالتشبيه فى أكثر أقوالهم ، وبالتنزيه فى أقلها . ولم يبالغ فى القول بالتنزيه المطلق إلا المتكلمون من المسلمين الذين جروا وراء منطق مذهبهم إلى نهايته . على أن من بين الصوفية القائلين بوحدة الوجود من لهم نظريات فى التشبيه الإلهى جديرة بأن توضع جنبا إلى جنب مع نظريات المتـكلمين من أهل السنة . وقد يكون من العسير علينا أن نتصور كيف يمكن أن تبقى الصـلات الشخصية من حب وعبادة ونحوها بين العبد وربه فى حال اتحـاد كالتى يصفها ابن الفارض ، لا سيما وأنه يصف مرتبته

---

(١) يشير إلى مسألة الثواب والعقاب والطاعة والمعصية وأنها كلها أمور مقدرة على العباد أزلا (المعرب) .

(٢) كتاب ماكدونالد المذكور ص ٣٠١ .

(٣) يشير إلى الحديث المذكور آنفا الذى ورد فيه قوله تعالى هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى (المعرب) .

(٤) Mysticism تأليف أنْدرَهِلْ ص ٤١١ .

بأنها فوق مرتبة الحب فى قوله :

فتى الحب ها قد بِنتُ عنه بحكم مَنْ　　يراه حجابا : فالهوى دون رتبتى
وجاوزتُ حد العشق فالحب كالقِلى　　وعن شأو معراج اتحادى رحلتى[1]

ولكنه عند ما يصف عودته من حال الوجد إلى حال يستطيع معها مباشرة أعمال العبادة والتقوى ، إنما يتكلم بلسان من يعبر أصدق تعبير عن شعوره الحقيقى ، و إدراكه الباطن للعلاقة الشخصية التى تربطه بالله .

و إنكم لترون من كل ما تقدم أننى حاولت أن أشرح لكم العلاقة الوثيقة بين التصوف وعقيدة التوحيد الإسلامية ، وهى العقيدة التى تؤكد جانب التنزيه الإلهى أكثر من جانب التشبيه ؛ وأن أبين كذلك كيف تحقق الصوفية بمعانى التوحيد والتنزيه الإلهى عن طريق الوجد الصوفى ، وفى حال الفناء التى يتجلى الحق فيها فى قلوبهم و يعرِّفهم بنفسه : تلك المعرفة التى وصفها « إيكهارت » بقوله : إنها معرفة لا يجدى فى شرحها كل ما علمه العلماء معتمدين فيه على عقولهم وأفهامهم ، وَلاَ مَا سيعلَّمون من ذلك إلى يوم القيامة[2] . ذلك لأنه لا يعرف الله على حقيقته إلا الله نفسه . وليس لأحد أن يقول « أَنَا » سوى الله[3] . كما أنه لا يصح أن يدعى المعرفة بالله على الشهود إلا من طهر الله قلبه وخلصه من شوائب الأغيار ، فتحقق فى مقام الجمع ، وكان خليفة الله الذى ينطق بلسانه . وقد كان الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى أحد هؤلاء ، فإنه خرج إلى الناس فى العقد الأول من القرن الرابع الهجرى يدلى إليهم بشهادته فيما عرفه من الحق . وأنتم تعرفون ما كان من قتله ببغداد سنة ٣٠٩ ﻫ لتشبثه بدعواه أنه هو الحق . وليس من بين متصوفة المسلمين فيما أعلم ، من يشبه الحلاج فى أصالة أفكاره ، أو مدى عمق العاطفة الدينية فى حياته الروحية . وسأذكر بعض المسائل المتصلة بهذا الموضوع فى المحاضرة التالية .

المحاضرة الثانية

منذ أكثر من خمسين سنة ، وصف ألفرِدْ فون كريمر نهاية القرن الثالث الهجرى بأنه

(١) التائية ٢٩٤ — ٢٩٥ .

(٢) جملة اقتبسها روفس جونس فى كتابه «دراسات فى الديانة الصوفية» (بالإنجليزية) ص ٢٣٢.

(٣) كتاب اللمع للسراج ص ٣٢ . والظاهر أن المقصود بهذه العبارة أنه ليس لأحد أن يقرر وجود نفسه بقوله « أنا » إلا الله تعالى وحده ، لأن الله وحده له الوجود الحقيقى أو الوجود الواجب . أما ما عداه فوجوده ممكن مفتقر إلى الوجود الحق (المعرب) .

العصر « الذى تحول فيه الزهد الإسلامى إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التى تغلغلت فى التصوف حتى أصبحت أعظم مقوماته فى العصور التالية . ومنذ ذلك الحين بدأ الصوفية يخوضون فى الكلام فى الماهية الإلهية ، وماهية العلاقة التى تربط الإنسان بالله : أى تربط المتناهى باللامتناهى ، وهى مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى وضعها الصوفية موضع البحث والنظر » .

« وأول صوفى عبَّر عن هذه المعانى تعبيرا دقيقا هو الحسين بن منصور الحلاج ، ذلك الصانع الفقير الذى كان يكسب قوته من حلج الصوف . وقد كان التصوف الإسلامى العربى حتى زمن الحلاج بعيدا عن هذه الأفكار ؛ لأنها وليدة ثقافة مختلفة عن الثقافة الإسلامية العربية ، دخيلة عليها . ومهما يكن من اختلاف المصادر التى تروى أخبار الحلاج وما فيها من تعارض بين ما يقوله أهل السنة وما يقوله الشيعة ، فالكل مجمعون على أنه كان على رأس فرقة كبيرة ، وأنه كان له أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إماماً ومرشدا ، ونسبوا إليه أمورا خارقة للعادة . وإن خوف أهل السنة من استفحال أمره وازدياد نفوذه ، هو الذى دفع بهم إلى طلب محاكمته . فلما حوكم ونوقش فى دعاويه أصرّ عليها ، فقتل سنة ٣٠٩ هـ بعد أن تحمل فى شجاعة نادرة الآلام المبرحة التى أنزلها به قاتلوه »(١) .

ولا حاجة بى إلى أن أناقش هنا نظرية فون كريمر فى نشأة التصوف فى أدواره الأولى ، ولكن الحقيقة أن الأفكار التى يصفها بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية ، إنما هى وليدة حركة الزهد والتصوف التى نشأت فى الإسلام وكانت إسلامية فى الصميم ، ولو أنها تأثرت فى بعض مراحل مسيرها بالثقافة الهلينية كما تدل على ذلك نظرية ذى النون المصرى المتوفى سنة ٨٥٩ م . ثم إن الأفكار الفارسية — لا سيما ما يتصل منها بعقائد الشيعة فى الأئمة المعصومين الذين يعدونهم خلفاء الله فى الأرض — كان لها أيضا نصيب كبير فى تشكيل تلك البحوث النظرية فى التصوف ، مع ما تسرّب إليها تدريجا من العناصر الثقافية المستمدة من مصادر أخرى . فذو النون المصرى الصوفى المتأثر بالثقافة الهلينية ، يقابله فى نفس عصره أبو يزيد البسطامى الصوفى الفارسى المتأثر بالثقافة والعقائد الفارسية .

---

(١) Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams, p. 70.

أما وصف فون كريمر التصوفَ بأنه منصبغ بصبغة وحدة الوجود، ووصفه الحلاج بأنه واضع هذا المذهب، فإنه وصف لا ينطبق فى نظرى على الحلاج ولا على التصوف فى جملته، لأن مذهب وحدة الوجود قد ظهر فى التصوف بعد الحلاج بزمن طويل، وكان أكبر واضع لدعائمه محيي الدين بن عربى (١١٦٥ — ١٢٤٠ م) . ومن الخطأ أن نعتبر الأقوال التى صدرت عن بعض الصوفية دليلا على اعتقادهم فى وحدة الوجود، كقول أبى يزيد البسطامى « سبحانى ! » أو قول الحلاج « أنا الحق » أو قول ابن الفارض « أنا هى » ، فإن الصوفى لا يدين بالقول بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه. وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شىء فى الله، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شىء، مخالفا لكل مخلوق، ولا يقر بأن « الكل » هو الله. فالوحدة التى يقول بها وحدةُ شهود لا وحدة وجود. زد على ذلك أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الإلهية [أى بين عبارة تصدر عن صوفى فَنِيَ عن كل شىء سوى الله فأصبح لا يشاهد فى الوجود غيره، و بين مذهب فلسفى فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى][١]. أما موقف المسلمين من مثل أولئك الصوفية فموقف مشبع بروح التسامح عادة، لأنهم يعتقدون أن أولياء الله لهم من صلة القرب بربهم ما يدعو إلى احترامهم، مهما صدر عنهم من الأقوال والأفعال التى تتعارض فى ظاهرها مع الشرع. ولكن هذا التسامح الدينى لم يبلغ فى زمن الحلاج المبلغ الذى يجعله فى مأمن من الموت. ويحكى أنه لما مَثَل الحلاج للمحاكمة أشار بعض الفقهاء باتهامه بالكفر لقوله إن الحج إلى البيت الحرام ليس من الفرائض الواجب أداؤها. فلعل السبب فى قتله كان موقفه هذا، مضافا إليه اتهامه بأنه كان يدعو سرا إلى مذهب القرامطة الذين أغاروا على مكة ونهبوها بعد موت الحلاج بتسع سنوات واختطفوا الحجر الأسود منها. أما دعواه أنه « الحق » فلم تكن سوى واحدة من تهم أربع قُدِّمَ من أجلها إلى المحاكمة. وربما لم يكن الأمر لينتهى به إلى القتل لو أن التهمة كانت قاصرة على هذه الدعوى وحدها، على الرغم من أن الأقوال المأثورة عنه فى هذه المسألة كانت من أشنع الأقوال فى نظر المسلمين كما سنبينه فيما بعد[٢].

---

(١) ما بين الأقواس (للمعرب) .

(٢) راجع محاكمة الحلاج وقتله فيما كتبه مسكويه : نشرة أمدروز ومارغوليوث ج ١ ص ٧٦ — ٨٢

ورد قول الحـلاج « أنا الحق » فى كتابه الغريب المعروف بكتاب « الطواسين » ، الذى نشره لويس ما سينيون سنة ١٩١٣ . وهو مكتوب باللغـة العربية فى نثر مسجوع ، وينقسم إلى أحد عشر فصلا قصارا شرح فيها المؤلف نظريته الخاصة فى الولاية معتمدا على ما عرفه من أحوال نفسه ، وصَاغ كل ذلك فى عبارات مبهمة غامضة فياضة بالعاطفة . وأسلوب الطواسين أسلوب رمزى اصطلاحى شديد الخفاء ، حتى إن الإنسان ليتعذر عليه فهم مقصود مؤلفه مع الاستعانة بالشرح الفارسى الموضوع عليه ، ولا يكاد يظفر فى بعض الأحيان إلا بمجرد التخمين عن المراد من بعض الفقرات . ولم يعمد ناشر الـكتاب إلى ترجمته[١] ، ولـكنه قضى سنين عدة يدرسه ويحاول فهمه وإيضاحه . ثم كتب عن الحـلاج كتابه الذى يجدر بكل معنيٍّ بالتصوف أن يقرأه قراءة دقيقة .

وضح الآن أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تـكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت عبارة لخص فيها نظرية كاملة فى الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية . ولم تكن هـذه النظرية الأولى من نوعها فحسب ، بل كانت فى صميمها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه . قُتِل الحلاج وأحرقت رفاته كما تنبأ ، وعبثت برماد جسده الرياح العاصفة والمياه الجارية ، ولـكن بقيت آراؤه من بعده تعمل عملها خلال العصور الوسطى جميعها وتحاول أن تحيا حياة جديدة . وإننا لنتبين قوة هذا الرجل وحيويته الروحية من الأثر العظيم الذى كان له فى نفوس الأجيال التى أعقبته .

وليس فى استطاعتى أن أعالج هنا بالتفصيل جميع المسائل التى يحتويها كتاب الطواسين وما يتصل به من نصوص حلاجيـة أخرى جمعها ما سنيون . ولـكنى سأبدأ بحثى بمناقشة ما قصد إليه الحلاج من قوله « أنا الحق » . أما كلمة « الحق » فيستعملها الصوفية عادة للدلالة على الخالق فى مقابلة كلمة « الخلق » التى يراد بها المخلوقات أو العالم . فقوله « أنا الحق » معناه أنا الحق الخالق (Je suis la Vérité Créatrice) كما يؤولها ماسنيون[٢] .

ويصف الحلاج — كما يقول ماسنيون — الألوهية بالتجريد والتنزيه ، ولـكن لم يخطر بباله مطلقا أن معرفة الله المنزه شىء فى غير مقدور الإنسان ، وذلك لأنه يرى أن الرجل

---

(١) ترجمه بعد ذلك فى كتابه الـ Passion ج ٢ ص ٨٣٠ — ٨٩٣ .

(٢) كتاب الطواسين ص ١٧٥ .

المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزهد ، حقيقةَ الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه ، لأن الله خلق الإنسان على صورته . وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية — وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته — أساسا لنظرية فى خلق العالم ، ولنظرية مكملة لها فى تأليه الإنسان . وقد عثرنا على ثلاث قطع من النصوص الحلاجية لا تدع مجالا للشك فيما ذكرناه . وفى أطول هـذه القطع يشرح الحلاج نظريته على النحو الآتى :

تجلى الحق لنفسه فى الأزل ، قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبحات ذاته فى ذاته . وفى الأزل — حيث كان الحق ولا شىء معه — نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية . ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها . فنظر فى الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه ، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه و به هو هو[١] » .

سبحان من أظهر ناسوتُهُ   سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقــه ظاهرا   فى صورة الآكل والشارب
حتى لقــد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[٢]

وقد قيل إن البيت الأول من هذه الأبيات يشير إلى آدم ، والبيتين الثانى والثالث إلى عيسى[٣] .

---

(١) الطواسين ملخصا عن ترجمة ماسنيون ص ١٢٩ .

(٢) الطواسين ص ١٣٠ وقد ضبط ماسنيون كلمة « ناسوته » بفتح التاء ، وهـذا لا يتفق مع النظرية الحلاجية التى شرحها من قبل . زد على ذلك أنه ضبط « سر » بالفتح أيضا معتبرها مفعولا ثانيا لأظهر ، وليس فعل أظهر من الأفعال التى تنصب مفعولين . ولهذا ضبطت كلمة ناسوته بضم التاء على أنها فاعل أظهر لأن الناسوت هو الذى يظهر سر سنا اللاهوت من حيث إنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق ، وهذه هى نظرية الحلاج (المعرب) .

(٣) لا داعى لقصر البيتين الثانى والثالث على عيسى لأن نظرية الحلاج عامة فى الإنسان من حيث هو إنسان ، فهى تنطبق على عيسى كما تنطبق على غيره . بل إن الحلاج قد طبقها على نفسه عنـد ما قال « أنا الحق » (المعرب) .

من هذا يتضح أن فى نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية : اللاهوت والناسوت ، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحيين السُّرْيان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعتى المسيح . أضف إلى هذا أن الحلاج يصف اتحاد اللاهوت بالناسوت — أو الروح الإلهى بالروح الإنسانى — بأنه حلول ، والحلول كلمة يقرنها المسلمون دائما بالمسيحية . وفيما أُثر عن الحلاج أبيات من الشعر نجده يصف فيها روحه والروح الإلهى بأنهما محبان يتناجيان فى حالة مزج تام كما فى قوله :

مُزِجَتْ روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسَّك شىء مسَّنى فإذا أنت أنا فى كل حال(١)

وقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا(١)

والحلاج يقول بقدم النور المحمدى الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة ، ولكنه يجد فى عيسى — لا فى محمد — المثالَ الكامل للرجل الذى وصل إلى مقام القرب فحل فيه روح الله . ففى عيسى على هذا الرأى روحان : روح إلهية قديمة لا تجرى عليها أحكام الفناء والتغير ، وروح بشرية حادثة تجرى عليها أحكام الكون والفساد . ويرى الحلاج أن عيسى خليفة الله الذى كان شاهدا على وجوده ، والمجلى الذى تجلى الله فيه ، وفيه كان وجوده(٢) . ولا ريب فى أن هذه نظرية فريدة فى نوعها من ناحية صدورها عن مسلم ، كما أنها تناقض مناقضة تامة فكرة وحدة الوجود ، لأنها تعتبر الناسوت صورة اللاهوت (الإنسان صورة الله) ، وإن لم يكن ذلك هو المعنى الذى قصده المسيح فى قوله « من رآنى فقد رأى الأب »(٣) . ولكن نظرية توصف بأنها نظرية حلولية ولو على سبيل المجاز ، لا يقدر لها ثبات واستقرار فى الإسلام . ولهذا ماتت نظرية الحلاج بموته وموت أتباعه الأولين . أما جمهور الصوفية المتأخرين فيمجدون الحلاج ويشيدون بذكره ، لأنه كان فى نظرهم الشهيد الذى لقى حتفه من أجل إباحته

(١) الطواسين ص ١٣٤ .
(٢) الطواسين ص ١٦٥ ، ١٧٥ .
(٣) إنجيل يوحنا ١٤ ، ٩ .

بسر ربه . ولـكنهم ينـكرون أنه قال بالحلول ، و يؤولون قوله «أنا الحق» تأو يلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أى أنهم يصبغون نظريته بصبغة مذهب أهل السنة ، ويخفون معالمها الحقيقية التى انفردت بها . ولهذا عندما تطورت أفـكار الحلاج على يد ابن عربى وعبد الـكريم الجيلى ، أصبح التقـابل الحقيقى الذى وضعه بين اللاهوت والناسوت مجرد تقابل منطقى بين جهتين مختلفين لحقيقة واحدة هى الحقيقة الإلهية . وقد أطلقا على الجهة الأولى اسم البشرية (الخلق) ، وعلى الثانية اسم الإلهية (الحق) ، وقالا إن أ كمل مظهر للصفات الإلهية هو النبى محمد — أو بالأحرى النور المحمدى — الذى كان أول شىء خلقه الله .

ومن الغريب حقا أن الحلاج الذى يتخذ من المسيح مثالا أعلى للولاية والخلافة الإلهية ، يتخذ من إبليس وفرعون مثالا أعلى للفتوة الصوفية التى اختص أهلها بأنهم يعرفون التوحيد على حقيقته . ونحن نعلم أن القرآن قدذ كر فى مواضع كثيرة أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم ، وأن إبليس — الذى كان يسمى عزازيل — أبى ذلك السجود قائلا « أنا خير منه ، خلقتنى من نار وخلقته من طين » (الأعراف ١١) ، وأنه استحق بهذا الرفض لعنة الله والخلود فى النـار . ولـكن السجود لآدم — حتى على اعتبار آدم خليفة الله الذى خلقه الله على صورته — شرك من وجهة نظر توحيد الله. لهذا دافع الحلاج عن وجهة نظر إبليس ، ولم يكن أول مسلم فعل ذلك ، لأنه رأى أن إبليس إنما عصى الأمر الإلهى لمعرفته بأن السجود لا يكون إلا لله وحده . فلما قال الله له : أعذبك عذاب الأبدية ، قال « أو لستَ ترانى فى تعذيبك إياى ؟ » قال بلى ! فقال « فرؤيتك إياى تحملنى على (عدم) رؤية العذاب »[١] . وفى موضع آخر يذكر الحلاج أن موسى لما أنـكر على إبليس عصيانه ربه وقال له « تركتَ الأمر ؟ » قال « كان ابتلاء لا أمرا » يريد كان اختبارا لحبه لله .[٢] فكأن إبليس ، فى نظر الحلاج ، قد أجاب الله بقوله : « جحودى لك تقـديس » ، ولهذا اعتبره — كما اعتبر فرعون — أستاذا له وصاحبا ، وفى هذا يقول :

إن لم تعرفوه (أى الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، وأنا الحق ، لأننى ما زلت أبدا بالحق حقا ! فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون ، و إبليس هُدِّد بالنار وما رجع عن

(١) الطواسين ص ١٢ من المقدمة .
(٢) الطواسين ص ٤٦ .

دعواه ، وفرعون أغرق فى اليم وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة ألبتة . وإن قتلت [أو صلبت أو] قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى »(١) . غير أنه يلاحظ أن الحلاج الذى يشهد لإبليس بالفتوة لتشبثه بتوحيد الله ، ينكر عليه عصيانه الأمر الإلهى . فإبليس إنما برّر عصيانه بدعوى أن ذلك مقدر عليه أزلا ، أى أن الله عند ما أمره بالسجود لآدم كانت مشيئته أن يعصى ذلك الأمر . ولو اقتضت المشيئة الإلهية طاعته لأطاعه ، لأن الله تعالى لا يشاء شيئا إلا وقع . أما الحلاج فيرى أن الطاعة واجبة على كل حال ، وأن الأمر الإلهى قديم ، فى حين أن المشيئة والعلم الإلهى المتعلق بها : أى العلم بطاعة العبد ومعصيته ، أمر حادث . فالمشيئة على هذا الرأى خاضعة للأمر الإلهى . والله سبحانه يشاء وقوع الخير ووقوع الشر ، ولكنه لا يأمر إلا بالخير . فهو يأمرنا بأن نفعل كيت كيت وإن كان يعلم أننا لا نستطيع فعله . فالحلاج — كما يقول ما سنيون — يدرك تمام الإدراك حرج الموقف فى هذه المشكلة التى عبر عنها بالبيت الشعرى الذى ذكره ابن خلكان ؛ وهو :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له   إياك إياك أن تبتل بالماء(٢)

وربما صوّر هذا الموقفَ الذى انتهى إليه إبليس من الاستسلام لليأس والقنوط ، بعد ما ادعاه من أنه وقف على أسرار العناية الإلهية . أما الحلاج فيرى أن محبة الله لعباده ورحمته بهم فوق كل شىء . وأن أساس المحبة التضحية ، وأن المحب يجب أن يشقى من أجل محبوبه من غير أن يسأل عن الأسباب . وأن الواجب على أولياء الله أنْ يتوجهوا إلى الله وحده ، ويتحققوا بمعنى العبودية الكاملة ويطيعوا أمره مهما كلفهم ذلك من عنت وشقاء . والظاهر أن هذا هو الدين الذى دعا إليه الحلاج كما يمكن استخلاصه من الوثائق التى وصلت إلينا عن طريق أتباعه وتلاميذه . ولأذكر الآن بعضا من هذه الوثائق .

« عن إبرهيم بن فاتك قال : لما أُتِيَ بالحسين بن منصور (الحلاج) ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه ، ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلى فيما بينهم فقال له : يا أبا بكر ، هل معك سجادتك ؟ فقال بلى يا شيخ . قال افرشها لى ففرشها ، فصلى الحسين ابن منصور عليها ركعتين ، وكنت قريبا منه ، فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى

(١) الطواسين ص ٥١ — ٥٢ .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان نشرة دى سلان ص ٢١٧ .

« ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، و بشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله و إنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » (البقرة ١٥٥ — ١٥٧). وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت و إنما توفون أجوركم يوم القيامة ، فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ، وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (آل عمران ١٨٥) . فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته : اللهم ... بحق قِدَمك على حدثى ، وحق حدثى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها علىَّ حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك ، وحرَّمت على غيرى ما أبحتَ لى من النظر فى مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك ، وتقربا إليك ، فاغفر لهم : فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لَمَا فعلوا ما فعلوا ؛ ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد ! » . ثم سكت وناجى سرا : فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم من شيبه ، فصاح الشبلى ومزق ثوبه وغشى على أبى الحسين الواسطى وعلى جماعة من الفقراء المشهورين . وكادت الفتنة تهيج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا[(١)] »

وقال إبرهيم بن فاتك دخلت يوما على الحلاج فى بيت له على غفلة منه ... فلما أحس بى قعد مستويا وقال : ادخل ولا عليك ، فدخلت وجلست بين يديه ، فإذا عيناه كشعلتى نار . ثم قال : يا بنى إن بعض الناس يشهدون علىَّ بالكفر ، و بعضهم يشهدون لى بالولاية . والذين يشهدون علىّ بالكفر أحب إلىّ و إلى الله من الذين يقرون لى بالولاية . فقلت ياشيخ ولم ذلك ؟ فقال لأن الذين يشهدون لى بالولاية من حسن ظنهم بى : والذين يشهدون علىَّ بالكفر تعصبا لدينهم . ومن تعصب لدينه أحبُّ إلى الله ممن أحسن الظن بأحد . ثم قال لى : وكيف أنت يا إبرهيم حين ترانى وقد صلبتُ وقتلت وأحرقت وذلك أسعد يوم من أيام عمرى جميعه . ؟ ثم قال لى لا تجلس واخرج فى أمان الله »[(٢)]

---

(١) أربعة نصوص عن الحلاج . نشرة ماسنيون سنة ١٩١٤ ص ٥١ . نشر هذا النص بعد ذلك فى « أخبار الحلاج » بباريس سنة ١٩٣٦ ص ٧ — ٨ . نشره ماسنيون وكراوس (المعرب) .
(٢) أربعة نصوص عن الحلاج ص ٥٤ . وأخبار الحلاج ص ١٤ (المعرب) .

وعن عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد قال : رأيت الحلاج بجامع المنصور ببغداد فقال أيها الناس اسمعوا منى واحدة : فاجتمع عليه خلق كثير ، فمنهم محبٌّ ومنهم منكر . فقال اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى فبكى بعض القوم . فتقدمت من بين الجماعة وقلت : يا شيخ كيف نقتل رجلاً يصلى و يصوم و يقرأ القرآن ؟ فقال يا شيخ : المعنى الذى به تُحْقَن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن ، فاقتلونى تؤجروا وأستريح . »(١)

وليلاحظ أن الصلاة تعتبر أعظم شاهد على شخصية الصوفى فى التصوف الإسلامى ، ولكن لا الصلاة التقليدية ذات الأوضاع والرسوم ، بل الدعاء والمناجاة المنبعثان من أعماق النفس . وقد ذكرنا مثالا من أمثلة هذا النوع من المناجاة . وهاكم مثالا آخر :

« قال ابن فاتك : قصدت الحلاج ليلة فرأيته يصلى فقمت خلفه . فلما سلَّم قال : اللهم أنت المأمول بكل خير ، والمسئول عند كل مهم ، المرجو منك قضاء كل حاجة ، والمطلوب من فضلك الواسع كل عفو ورحمة . وأنت تَعْلَمَ ولا تُعلَمَ ، وتَرَى ولا تُرَى ، وتخبر عن كوامن أسرار ضمائر خلقك ، وأنت على كل شيء قدير . وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك ، وعواطر قربك أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات . وبحقك لو بعتَ منى الجنة بلمحة من وقتى ، أو بطرقة من أحرّ أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضتَ علىَّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى. فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى ، فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسائلك لنفسى بحقى . فافعل بى ما تريد »(٢) .

يجب ألا نتلمس فى قصص الأولياء علما بحقائق عنهم ، بل نستخلص منها تصويرا لشخصياتهم . ولذلك مهما تكن القيمة التاريخية للوثائق التى تحدثنا عن الحلاج ، فهى تعرض لنا على الأقل صورة حياته الدينية وأحواله الروحية كما عرفها أقرب الناس إليه . وهى صورة غريبة مؤثرة وحقيقية إلى حد كبير فيما أرى . ولعلكم قد لاحظتم أن بعض نواحى هذه الصورة ربما كان متأثرا بمصدر مسيحى . وأعنى بذلك حرص قُصَّاص أخبار الحلاج على وصفه بالإيثار ومحبة الغير والوداعة والحلم والتواضع . وأخص من هذا كله وصفهم إياه بالولاية التى

(١) أربعة نصوص الخ ص ٦٣ : أخبار الحلاج ص ٧٥ (المعرب) .

(٢) أربعة نصوص ص ٧٨ : أخبار الحلاج ص٦٨ . أضفت بعض أجزاء النص تكملة له (المعرب).

بلغت غاية كمالها عن طريق الابتلاء واحتمال الألم . ومن المستحيل أن نقول إن الحلاج كان يدين بنظرية فى التجسد incarnation . وقوله فى مناجاته السابقة : « فاعف عن الخلق ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى ، فلا أخاصمك لنفسى ولا أسائلك لنفسى بحق » ، دليل على أن نظريته إنما هى نظرية فى التضحية بالذات أو نظرية فى الإيثار . كما أنه لم يكن من القائلين بوحدة الوجود كما تبين لكم حتى الآن ، لأنه يقول بالتنزيه والتشبيه معا ، شأنه فى ذلك شأن جميع الصوفية فى عصره . ومن الأدلة على قوة شخصيته أنه بينما يجمع فى قوله «أنا الحق » طرفى التنزيه والتشبيه ، يعتبر إبليس أفضل مخلوق دافع عن التنزيه الإلهى ، فى الوقت الذى يعتبر فيه المسيحَ أكمل صورة من صور التشبيه .

وقبل أن أترك موضوع الحلاج ، يجدر بى أن أعترف بالفضل للمسيو ما سنيون الذى جمع الوثائق الحلاجية التى اعتمدت عليها فى كتابة هذا الملخص الموجز ، كما أعترف له بسعة الاطلاع وصدق الحدس فى فهم النصوص التى جمعها ، وفى تأويلها(١)

* * *

وهنالك شخصية أخرى تختلف تمام الاختلاف فى نوعها ، هى شخصية أبى حامد الغزالى الذى كثيرا ما قال المسلمون عنه : « لو كان بعد النبى محمد نبى لكان الغزالى ذلك النبى » . ولكن حياة الغزالى فى جملتها أوسع من أن تدخل فى نطاق هذه المحاضرات ، بل إنها فى الحقيقة أدخل فى تاريخ الإسلام نفسه منها فى تاريخ التصوف ، وإن كانت ناحية التصوف فيه هى التى أوحت إليه بكثير مما كتب ، وكان لها الفضل فى اقتران اسمه بإحياء الدين الإسلامى .

ولا شك أنكم تعرفون تاريخ حياة الغزالى ، أو على الأقل تعرفونها إجمالا . وتعرفون أنه كان فى ميدان البحوث الكلامية ناقدا مفطورا على النقد . وكيف بدا له فى سن الصبا أن يترك الأخذ بالعقائد والآراء على سبيل التقليد ، وكيف طفق يبحث عن الطريق الحقيقى لتحصيل العلم اليقينى ، فلما أعجزه ذلك وقع فى غمرة الشك ، وكيف اعتراه الغم والمرض أثناء

(١) ظهر كتابه القيم عن الحلاج La Passion d'al - Hallāj فى مجلدين سنة ١٩٢٢ فلم أتمكن من الانتفاع به فى كتابة هذا البحث .

فترة الشك إلى أن أنقذه الله من ضلاله ، وقذف بنوره فى قلبه فاستعاد قواه وبدأ يفكر من جديد ويبحث من جديد . وكيف هداه الله إلى كتب الصوفية فوجد فيها طِلبته ، كما وجد فى طريقتهم سبيلا إلى الحق واليقين . بل كيف نازعته نفسه وتجاذبته العوامل المختلفة بين أن يضحى بجاهه العريض وشهرته الواسعة — إذ كان أستاذ العلوم الدينية بالمدرسة النظامية ببغداد — وبين أن يخرج عن كل هـذا إلى حياة الزهد والعزلة بعد ما أيقن أن « نيته فى التدريس غير خالصة لوجه الله ... وأن كل ما فيه من العلم والعمل رياء وتخييل » . وكيف أدى به طول التردد وحدّةُ الصراع النفسى إلى المرض واحتباس اللسان عن التدريس ، فالتجأ إلى الله التجاء المضطر ، فأجابه الله وسهّل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب . كيف ترك بغداد وعاش عيشة العزلة عشر سنوات تعلم فى أثنائها التصوف لا عن طريق العلم والكتب فحسب ، بل عن طريق العمل أيضا . وكيف عاد إلى طوس مسقط رأسه بخراسان بعد أن استأنف التدريس مدة يسيرة ومات بها سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١م .

كل ذلك يحكيه الغزالى عن نفسه فى كتاب « المنقذ من الضلال » الذى يشبه فى بعض وجوهه كتاب القديس أوغسطين المعروف « بالاعترافات » ، فإن بين الكتابين موازاة تكاد تكون تامة فيما يحكيه كل من الرجلين عن تاريخ حياته . ويميز الغزالى — كما ميز القديس أوغسطين — بين مرحلتين من مراحل الطريق الذى وصل به إلى الله : أما المرحلة الأولى — وهى مرحلة الكشف الإلهى الذى نجاه الله به من غائلة الشك — فيقول فيها :

« فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمْنٍ ويقين . ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »(١)

وهنا يشير الغزالى إلى قول النبى (صلعم) وقد سئل عن معنى قوله تعالى « فمن يرد الله

---

(١) المنقذ ص ٦ .

أن يهديه يشرح صدره للإسلام » (الأنعام ١٢٥) فقال : « نور يقذفه الله فى القلب فيشرح به الصدر . فقيل وما علامته ؟ قال التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود » . وهذه الكلمات الأخيرة التى ذكرها الغزالى تشير فى وضوح إلى الطريق الذى كان على وشك المضى فيه .

أما المرحلة الثانية من مراحل توبته ، فقد فصل بينها و بين المرحلة الأولى فترة طويلة من الزمن . وفى هذه المرحلة كان الغزالى يستضىء فى سلوكه بنور الإيمان و إن لم يقلع تمام الإقلاع عن مناقشة مسائل الإيمان ، لأنه كان لا يزال يبحث عن الحقيقة ، وعن الطريق الذى يوصله إلى غايته . وقد حصر الغزالى طالبى الحق فى عصره فى أربعة أصناف ، وأخذ على نفسه مناقشة مذاهبهم ، وهم المتكلمون والفلاسفة والتعليميون (الباطنية الإسماعيلية) الذين يقولون بوجوب أخذ العلم عن الإمام المعصوم ، والصوفية . فناقش علم الكلام والفلسفة وآراء أهل التعليم — أو ما يصح أن نسميه الديانة البابوية الإسلامية — فى اثنتى عشرة صفحة من كتاب المنقذ ، حتى وصل إلى النقطة الفاصلة فى بحثه . وسأعرض عليكم ما قاله فى هذا الموضوع كما ورد فى الأصل مع شىء من الاختصار . قال :

« ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتى على طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصَّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله . وكان العلم أيْسرَ علىَّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ...... وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصَّلت ما يمكن أن يحصَّل من طريقهم بالتعلم والسماع . وظهر لى أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال ، وتبدُّل الصفات . فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما و بين أن يكون (الجسم) صحيحا وشبعان ، و بين أن يعرف حد السكر و بين أن يكون سكران ! بل السكران لا يعرف حد السكر وعلمَه ، وهو سكران وما معه من علمه شىء . والصاحى يعرف حد السكر وأركانه وما معه شىء من السكر ...... فعلمت يقينا أنهم (أى الصوفية) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله

بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع و بالعلم ، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معى من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، إيمان يقينى بالله تعالى و بالنبوة و باليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت فى نفسى ، لا بدليل معين ، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها . وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ...... ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة . ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى : بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال»(١) . يصف الغزالى بعد ذلك الصراع النفسى العنيف الذى أحس به وعاناه ستة أشهر نتيجة للحيرة التى وقع فيها . فيوما يصمم العزم على الخروج من بغداد ، والتضحية بكل شىء ، و يوما ينثنى عن ذلك العزم . وما زال يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، لا تصدق له رغبة فى طلب الآخرة بكرة حتى تحمل عليه جنود الشهوة حملة فتفسدها عليه عشية . وهكذا استمر الحال حتى سمع «منادى الإيمان ينادى به : الرحيلَ الرحيلَ ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، و بين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل »(٢) . وما زال فريسة لهذين العاملين القويين : كل منهما يطلب الغلبة على الآخر ، حتى جاوز الأمر حد الاختيار وحبس الله لسانه ، فلم يعد يستطيع التدريس . وأورثته هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب ساء معه هضم الطعام ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج ، وقطع هو نفسه كل أمل فيه . يقول .

« ولما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهّل على قلبى الإعراض عن

(١) المنقذ ص ٢٦ — ٢٧ .
(٢) المنقذ ص ٢٨ .

الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب »(١) .

وخرج الغزالى من بغداد على ألا يعود إليها أبداً ، وكانت سنّه إذ ذاك سبعاً وثلاثين سنة . وذهب إلى الشام حيث عاش فى عزلة عن الناس سنتين قضاهما فى الرياضة الصوفية والمجاهدة . بل إنه عاش عيشة الصوفية معظم الفترة التى تلت خروجه من بغداد حتى وفاته ، وقدرها ثلاث وعشرون سنة .

وإن ما ذكره الغزالى عن حياته الصوفية لا يدع مجالا للشك فى أنه وجد فيها المعرفة اليقينية التى كان ينشدها ، وأن الفضل فى وصوله إلى هذه المعرفة كان للتصوف دون غيره . ولكن الغزالى لم يكن صوفيا وحسب ، على الرغم من أن تعاليمه الدينية والأخلاقية تستند إلى أساس من التصوف ، وأن كتاباته مفعمة بالأفكار الصوفية . ولكنه لو كان صوفيا فحسب ، لما استطاع أن يكتب ما كتب ، فإنه استخدم أساليب الفلسفة النقدية للبرهنة على أن الدين أمر طبيعى للإنسان من حيث هو إنسان ، وأن جميع القوى التى اختص بها الإنسان تصدر عن قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهى القوة التى بفضلها يستطيع الإنسان الاتصال بعالم الحقيقة . وأن الشعور الدينى فى أكمل مظاهره — كشعور الأنبياء والأولياء — له أصوله فى الطبيعة الإنسانية ، بالرغم من أنه من الأمور التى يستعصى على العقل الإنسانى فهمها . وهذا المعنى وارد فى كتب الصوفية المعروفة فى مثل قولهم « خلق الله آدم على صورته » ، وقولهم « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . غير أن الغزالى بدلا من أن يعتبر المسألة سرا من أسرار الله التى لا يبيحها إلا للخاصة من عباده ، عالجها على أساس سيكولوجى واسع ، وبحثها بطريقة ترضى عنها عقول جميع الطالبين للحقيقة كما ترضى عنها نفوسهم . وفى هذا تظهر قوته ، ولكن ربما يظهر فيه ضعفه أيضا ، فإنه يكاد يغفل ناحيته الشخصية إغفالا تاما ؛ أو بعبارة أخرى لا تكاد تعبِّر شخصيته عن نفسها ناطقة بما تحس به مباشرة من إحساس دينى . هذا إذا استثنينا الفقرات الخاصة بنفسه الواردة فى كتاب « المنقذ » . أما حياته الروحية بعد مفارقته بغداد فلا يكاد يخبرنا عنها بشىء ، بل أسدل الستار على مسرح هذه الحياة ، واكتفى بأن أخبرنا أنه انكشفت له أمور لا يستطيع ذكرها

(١) المنقذ ص ٢٨ — ٢٩ .

ولا وصفها ، ثم ذكر فى إيجاز المراحل التى يقطعها السالك فى طريقه إلى مقام القرب من الله .

وقد كتب فى السنوات الأخيرة عالم ألمانى شاب ، يقارن بين شخصية الغزالى وشخصية القديس أوغسطين ويقابل بينهما مقابلة طريفة . وفى ذلك يقول « إن شخصية أوغسطين قد كملت عن طريق الاتصال الروحى الوثيق الذى كان بينه و بين الله من جهة ، و بينه و بين المسيح من جهة أخرى ، بينما انتهت حياة الغزالى الروحية باعترافه بحقيقة النبوة وتسليمه المطلق بأوامر الدين » . وفى رأى هذا الكاتب أيضاً « أن الغزالى عند ما يتحدث بلهجة الإعجاب والثناء عن فضائل النبى محمد ، لم يتجاوز فى وصفه إياه أنه كان معصوما من الخطأ فيما أتى به ، وأن ما أنزل عليه من الوحى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وأنه كان على علم لا يتطرق إليه شك ولا نقد لإنه من لدن الله ، مؤيدا كل ذلك بما اشتهر به النبى من كريم الصفات والأخلاق . ولكنه يبدو عليه التشبث بالمنهج النظرى العقلى ، فى الوقت الذى نجد فيه أوغسطين يعلن من أعماق نفسه ما يحس به من شعور دينى . نعم من الحق أن نقول إن الغزالى قد خطا خطوة فى ميدان « التجربة » التى تتجاوز طور العقل ، ولكن لم يكن لشخصيته من القوة ما تستطيع به المضى فى هذا الطريق إلى نهايته . ولذا كان يرجع أدراجه دائما إلى النقطة التى منها ابتدأ : وهى مسألة العلم اليقينى الذى لا يتطرق إليه شك . وربما كانت هذه هى المأساة الحقيقية فى حياته »(١) .

وغنى عن البيان أننا لا نستطيع أن نناقش الأفكار المتصلة بالشخصية فى المسيحية والإسلام من غير أن نعرض للكلام عن شخصية المسيح وشخصية محمد ، لأن الاحتذاء بهاتين الشخصيتين يرجع إلى طبيعة المثال المحتذى به ، سواء أكان ذلك المثال شخصية تاريخية واقعية أم شخصية معنوية . ففكرة المسيحيين عن الشخصية — أى عن الصلة الشخصية بالله ، هى فى الواقع فكرتهم عن المسيح ، كما أن فكرة المسلمين عن الشخصية هى فكرتهم عن محمد . غير أن الفكرة فى كل من الحالتين ليست أمرا ثابتا مقررا ، بل كانت دائما عرضة للتغير والتطور . وقد بدأت الفكرتان متباعدتين متغايرتين تغايرا كبيرا ، ولكنهما تقاربتا مع مضى الزمن . وسأوضح فى المحاضرة التالية كيف خلع المسلمون على نبيهم بعض صفات

(١) H. Frick, Ghazālīs Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (Leipzig 1919) p. 80.

المسيح الذى عبده القديسان يوحنا و بولص . والذى يبدو لى أن الأمر قد أصبح على عكس ذلك فى العصر الحديث ، فإن المحدثين من الغربيين اليوم لا يكادون يخلعون على المسيح من الصفات الإلهية إلا ما وصف محمد به نفسه .

ولنتحدث الآن عن الصلة التى تصورها الغزالى بين نفسه والنبى . وهى مسألة تكتنفها الصعوبات من كل جانب ، ولكن الغزالى أدرك تمام الإدراك أهميتها كما يبدو من كتاب « المنقذ » الذى عقد فيه فصلا خاصا عن حقيقة النبوة بعد أن فرغ من كلامه عن توبته . سأل الغزالى نفسه فى أيام شكه العقلى عن الحقيقة أو العلم الحقيقى ، فكان جوابه آخر الأمر أن الحقيقة هى حقيقة النبوة . وللوصول إلى هـذا الجواب كان لابد له من أن يسلك مسلك الصوفية ، وأن يتذوق بنفسه الحال التى أقنعته بأن أرباب النظر العقلى الذين ينكرون حقيقة النبوة قوم واهمون قد أعمى الله بصائرهم . وهاكم ما قاله فى الصوفية والنبوة :

« ... ... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ... ... وبالجملة فمن لم يرزق منه (أى من أحوال الصوفية) شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الأولياء هى على التحقيق بدايات الأنبياء[١] . وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه و يتعبد »[٢] نعم إن الغزالى يذكر بعد ذلك طرقا أخرى بهـا تعرف حقيقة النبوة معرفة مباشرة ، وذلك كالنظر فى الرؤيا ، وكدراسة القرآن والحديث ونحو ذلك من الطرق التى شرحها . ولكن الفقرة التى ذكرناها تشير إشارة واضحة إلى أنه قد أيقن بحقيقة النبوة عن طريق شعوره الشخصى بشىء هو أخص ما فى طبيعة النبى . والظاهر من نظريته أنها تستند إلى حال خاصة شعر الغزالى فيها بوجود صلة شخصية بينه و بين النبى ، وأنه تصور النبى ، لا باعتباره المرجع الأعلى فى مسائل الدين والأخلاق فحسب ، بل باعتباره مصدر الحياة الدينية الروحية ، ومنبع النور الفائض على تلك الحياة أيضا .

وسأعرض هنا للنظرية الباطنية عند الغزالى ، فإنه كثيرا ما يشير إلى أسرار لو رأى من

(١) أى أن الأنبياء يبتدئون بأحوال تشبه أحوال الصوفية (المعرب) .
(٢) المنقذ ص ٣٠ — ٣١ .

الحكمة أن يبوح بها ، وأمن عاقبة إفشائها ، لباح بها . وفى كتابه « مشكاة الأنوار » الذى ألفه فى أخريات حياته يذكر شيئا عن موجود يسميه « المطاع »[١] يعتبره خليفة الله والمدبر الأعلى للعالم ، ويقول « إن نسبته إلى الوجود الحق (الله) كنسبة الشمس إلى النور المحض ، أو نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف » . والظاهر من هذا الكلام أن فكرة الغزالى عن « المطاع » تمثل نظرية من نظريات المسلمين فى الكلمة الإلهية (Logos) . وإذا كان كذلك فلا شك أنه يريد بالمطاع الأمر الإلهى الوارد ذكره فى القرآن : أعنى الأمر الذى به تنفذ الإرادة الإلهية فى العالم ويتلقى عنه الأنبياء وحيهم[٢] . هل « المطاع » إذن صورة مشخصة للأمر الإلهى ؟ هذا تفسير يتفق تمام الاتفاق مع نظريات الغزالى السيكولوجية . يقول الأستاذ د . ب . ماكدونالد :

« يروون عن النبى (صلعم) أنه قال « خلق الله آدم على صورته » ويفسر الغزالى هذا الحديث بقوله : إن آدم أنموذج ، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له . فالروح الإنسانى يحاكى الله فى ذاته وصفاته وأفعاله : فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم . والجسم الإنسانى عالم صغير فى مقابلة العالم الكبير ، كل جزء منهما له نظير فى الآخر . ولكن هل الله على هذا هو روح العالم ؟ الجواب لا ! لأن الله خلق العالم بإرادته واختياره ، وهو الحافظ له والقادر على فنائه باختياره أيضا . وقد وصل الغزالى إلى هذه النتيجة بالنظر فى نفسه حيث وجد أن المسلَّم الأول الذى يجب أن يضعه ويبدأ به هو أن له إرادة (Volo ergo sum) . أى أن الشىء الذى استرعى انتباه الغزالى هو الإرادة (لا الفكر كما كان الحال عند ديكارت) ، لأنه وجد أن النظر فى الفكر لا يؤدى بصاحبه إلى شىء ، فى حين أن النظر فى الإرادة يصل بالناظر إلى حل مشكلة العالم بأجمعه[٣] » .

ولكن كتاب المشكاة للغزالى يناقض هذه العبارة بوجه من الوجوه ، وذلك أنه يصور

---

(١) راجع و . هـ . ت جيردنر فى نشرته لمشكاة الأنوار للغزالى ومقالته مشكلة الغزالى فى Der Islam سنة ١٩١٤ ص ١٢١ — ١٥٣ . قارن أيضا مقالة المعرب فى « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » فى مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ المجلد الثانى ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) See H. Grimme, "Der Logos in Südarabinen" in Nöldeke-Festschrift, 1, 453 foll.

(٣) D. B. Macdonald, Development of Muslem Theology etc., pp. 231 foll.

الله بصورة الخالق للعالم ، ولـكنه لا ينسب إليه على الإطلاق تدبير العالم تدبيرا مباشرا ، لأن الله منزه تنزيها مطلقا . ولما كان تحريك الأفلاك يتنافى مع الوحدة الإلهية ، أضاف الغزالى هذه الوظيفة إلى ما سماه « المطاع » : أى الموجود الذى عن أمره تتحرك الأفلاك . وليس المطاع هو الله ، فلا بد أن يكون مخلوقا . ولـكن من هو ، أو ما هو «المطاع» ؟ قيل إن المراد به القطب رأس الصوفية ، ولـكن هذا بعيد كل البعد ، لأن الغزالى الذى رفض مذهب الإسماعيلية الإمامية من الشيعة ، لا يقول بنظرية القطبية الصوفية التى يقال إنها مأخوذة عن الإسماعيلية . أما أنا فأميل إلى الاعتقاد بأن نظرية الغزالى فى « المطاع » تتفق مع نظريات المتأخرين من الصوفية ، وأن « المطاع » يمثل الصورة المثالية التى يسمونها الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى : الإنسان السماوى الذى خلقه الله على صورته[١] ، ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه[٢] . ويشير القرآن (الإسرى : ٨٥) إلى أن الروح من أمر الله[٣] ، ويذكر عبد الـكريم الجيلى ، وهو أحد مشهورى الصوفية من رجال القرن الرابع عشر الميلادى أن « أمر الله » اسم من أسماء الروح الإلهى الذى تجلى فى أكمل صوره فى محمد عليه السلام . فـكأن محمدا هو الأمر الإلهى أو الـكلمة الإلهية[٤] .

ولعل الغزالى استعار اسم « المطاع » من القرآن حيث ورد فى سورة آل عمران (آية ٣٢) قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله و يغفر لـكم ذنوبكم والله غفور رحيم . قل أطيعوا الله والرسول» الخ وهى من الآيات التى لها أهميتها فى نظرية المسلمين فى «الـكلمة» . والذين يعرفون اللغة العربية منـكم يعلمون أن كلمة « المطاع » اسم مفعول من أطاع : والأمر

---

(١) كثيرا ما يشير الغزالى إلى الحديث الوارد فى هذا الموضوع محيطا كلامه بشىء من السرية . قارن جيردنر فى المرجع المذكور ص ١٥٢ .

(٢) قارن المحاضرة الثالثة .

(٣) يفسر الزمخشرى « الأمر » بالوحى والـكلام ، ويذكر معانى ثلاثة لـكلمة الروح : الأول خلق روحى عظيم أعظم من المـلـَك . والثانى جـبريل والثالث القرآن . وينطبق المعنى الأول على محمد . أما الثالث فلا يمكن صدقه على ما يسميه الغزالى بالمطاع . وكذلك يبعد أن ينطبق عليه المعنى الثانى — بالرغم من أن جبريل قـد سمى بالمطاع فى القرآن (سورة التكوير : ٢١) . وذلك لأن الغزالى نفسه (قارن جيردنر ص ١٤١) يرى أن مرتبة إسرافيل قد تكون أعلى من مرتبة جبريل. أضف إلى هذا أنه لا يسمى « المطاع » مـلـَكا فى اى موضع من مواضع كتابه .

(٤) Studies in Islamic Mysticim, p. 110

منهـا « أطيعوا » الواردة فى الآية . فالأمر الإلهى الوارد بإطاعة الرسول يقتضى فى نظر كل مسلم أن الرسول هو « المطاع » .

إذا سلمنا بالفرض الذى افترضناه إذن ، لزم أن الغزالى كان يعتقد أن الله تعالى لا يعرفه على الحقيقة إلا الذين تحققوا بمعنى التوحيد فى حال فنائهم الصوفى ، فى حين أن إرادته وتدبيره يتجليان فى الـكون بواسطة العقل أو الروح المحمدى[١] . ولـكن ما قيمة هـذه النظرية ، وما معناها بالضبط فى نظر الغزالى نفسه ؟ لا أدرى ! وفى « المنقذ من الضلال » يصف النبيَّ بأنه طبيب ماهر فى مداواة النفوس ، وأنه أكثرُ حبا للنـاس وأشفق بهم وأعطف عليهم من والديهم[٢] . ولـكن الغزالى لا يستعمل — فى هذه المسألة ولا فى غيرها — لغة من يصف شعوره بالقرب الشخصى أو المحبة المباشرة (لله أو الرسول) بل يصب تفـكيره كما يقول الأسقف جيردنر ، فى قالب جدلى ، ولا يحدثنا بالشىء الـكثير عن حياته الروحيـة الخاصة . وكل ما نظفر به منه صفحات قليلة أجمل فيها تاريخ حياته الروحية كلها ، فى حين أن كتبه تفيض بذكر الأولياء ووصف أحوالهم وصلاتهم بالله . ولعل السبب الحقيقى فى ذلك يرجع إلى أنه كانت تعوزه قوة التعبير المباشر عما يجرى فى نفسه ، فإن عباراته التى تصدر عن القلب تؤثر فى العقل وتحرك الضمير قبل أن نتبين مصدرها الحقيقى ، ونعرف أنها لا يمكن أن يكون لهـا هذا الأثر القوى إلا إذا انبعثت من غور بعيد فى الشعور ، أو مما يطلق عليه تنسون (الشاعر الإنجليزى المعروف) اسم « الأغوار البعيدة فى الشخصية » .

هذا ، و إننى أنصح الذين يعنون منكم بدراسة الغزالى أن يقرءوا الـكتيب الذى كتبه جيرالد جولد منذ أربع سنوات مضت وعنوانه « يد المعونة : أو مقال فى الفلسفة والدين للتعساء »[٣] فإن الشبه بين هذا المؤلِّف و بين الغزالى عظيم إلى حد يدعو إلى الدهشة والعجب سواء فى ذلك ما يتصل بناحية الإحساسات الدينية التى شعر بها كل منهما ، أو ما يتصل

---

(١) ويظهر أن من المتعذر أن نميز بين « المطاع » و « الأمر الإلهى » الوارد فى القرآن المرادف للروح . وليس فى كلام الغزالى ما يثبت أنه يطلق اسم الروح أو الأمر الإلهى على النبي ولـكن لا يبعد أن يكون ذلك تطورا طبيعيا لنظريته فى حقيقة الإنسان والأصل الإلهى للنبوة .

(٢) المنقذ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٣) The Helping Hand : an essay in philosophy and religion for the unhappy by Gerald Gould

بمناهج البحث أو بالأفكار . ولا يتسع الوقت للموازنة التفصيلية بين هاتين الحالتين . ولكنى سأقتبس — من غير تعليق — من كتاب جيرالد جولد بعض فقرات أعتقد أنها تشرح الموقف الدينى عند الغزالى بطريقة تَفْضُلُ كل شيء آخر قرأته . ومما يزيد فى قيمة هذه الفقرات أنها ليس لها صبغة لاهوتية ولا صوفية : بل صبغتها ونزعتها إنسانية عامة — وهو فى هذا يتفق مع الغزالى . وإلى هذه النزعة ، التى هى سر حيوية الكاتب وقوته ، يرجع دائما فى معالجة المشاكل الدينية . يقول جيرالد جولد « إذا كان الدين هو الكلمة الأخيرة الفاصلة فى كل مسألة من المسائل ، فلا مفر من أن يعد كتابى هذا كتابا دينيا إذا صدق أن فيه شيئاً من الحق ، أو أن له شيئاً من القيمة . إن رسالتى هى رسالة رجل طلب الحقيقة وعانى من أجلها ما عانى ، أوَجِّهها إلى الذين لا يزالون يطلبون الحقيقة ولا يزالون يعانون . وليس لى من الصفات التى تؤهلنى للوعظ الدينى إلا تلك التى تعتبر فى نظر العرف كفيلة فى عدم أهلية الرجل للوعظ الدينى : وهى أننى منغمس فى حياة الشر التى ينغمس فيها الجميع ، وأننى أشعر بالمرارة التى يشعرون بها . وقد همت على وجهى فى ظلام الشك كما هام ألوف وملايين من الناس من قبلى ، وساءلت نفسى ، لا عن هذه العقيدة أو تلك ، بل عن كل شيء ادُّعى فيه الهداية والإرشاد ، وعن كل مستوى وكل فكرة دينية . فإذا وجدت فى ذلك الظلام هدًى — كما أعتقد — وألفيت فى نهاية المطاف نورا ، ففى مقدور أى إنسان آخر أن يجد ذلك الهدى وذلك النور .... سأذكر أموراً كثيرة معروفة منذ القدم ، ولكنى أطمع فى أن أضع هذه الأمور فى ثوب جديد ، وأن أعالجها معالجة جديدة . وسأعرض لمسائل كثيرة يعرفها كل من له دراية بمشاكل الدين والفلسفة ، ولكنى لا أخاطب بما أكتبه هنا أحدا من الباحثين فى الدين أو الفلسفة ، ولا أكتب ما أكتب بوصفى باحثا فى الدين أو الفلسفة ، وقد عنيت بالبحث فيهما عدة سنين .... بل إننى أقصد عمدا أن أتحاشى ذكر أية مسألة متصلة بالدين أو الفلسفة تكون موضع نزاع وجدل بين المتناظرين . فإذا أشرت إلى بعض الحقائق المعروفة ، أو النظريات المألوفة فى الفلسفة النظرية أو فى علم النفس ، فإنما أريد بذلك تدعيم بعض الأفكار أو بعض التفصيلات فى فكرتى العامة .... إن غايتى هى أن أرشد غيرى إلى حقيقة جوهرية هامة كما اهتديت أنا إليها »(١) .

(١) المرجع المذكور ص ١ — ٤ .

هذه معان نجد لمعظمها نظائر عند الغزالى إما تصريحا و إما تلميحا . انظروا أيضاً مسألة التوبة كما يفهمها الغزالى فإنها عنده حال يحس بها جميع الناس ، أو نتيجة لازمة عن معرفة الإنسان بنفسه[١] ، وهذا أيضاً رأى جرالد جولد الذى يقول : « فى التوبة يدرك الإنسان نفسه فى فرديتها (ذلك الإدراك الذى يشعر فيه بالمسئولية عما صدر عنه من الأفعال فى الماضى)، ثم يدركها فى ازدواجها (ذلك الإدراك الذى يشعر فيــه بأن النفس فى حاضرها تريد أن تتخلص من تبعة ما صدر عنها فى ماضيها) ..... فالمسيحى يؤكد له دينه أنه لا أمل فى أن يغفر الله له ذنوبه حتى يخطو هو الخطوة العملية بأن يتوب عن ذنوبه توبة نصوحا ؛ واللاأدرى (agnostic) يشعر كذلك أنه لا أمل له فى التخلص من وخز الضمير وقلق النفس الناشىء عن الشعور بالخطيئة والوقوع فى وهدة الرذيلة ، إلا إذا خطا هو الآخر تلك الخطوة العملية وتاب عن آثامه »[٢] .

وكذلك ينتهى جولد إلى نتيجة تتفق فى روحها مع النتيجة التى وصل إليها الغزالى : فيقول : « وجملة القول إن تعليم الدين فى هذه المسألة إنما هو نوع من « قراءته » أو « تأويله » فى ضوء بعض المعتقدات ، بل فى ضــوء التجربة الإنسانية العامة التى لا يخلو منها متدين أيا كانت درجة تدينه . ومن المهم جدا فى رأيى أن غير المتدينين أيضاً يجب أن يعرفوا هذه الحقيقة : وهى أن الدين ليس شيئاً غريبا أو بعيدا عن الحياة العادية الحافلة بأفعالنا ووجداناتنا كما يصوره بعض الناس غالبا ، أو أن السلوى التى نجدها فى الدين ليس لهـا مصدر سوى طائفة من الأفــكار المجردة البعيدة عن متناول عقل الرجل الساذج الذى لا أمل له فى فهمها . أو أن الدين مجموعة من القواعد والأحكام تستمد سلطتها الوحيدة من قوة فوق الطبيعة ، بحيث إذا لم يكن لهذه القوة غير الطبيعية معنى فى أذهان بعض الناس ، لم يكن لتلك القواعد والأحكام معنى فى قلوبهم . إن الحقيقــة البسيطة على النقيض من هذا كله ، وإن تعـاليم الديانة المسيحية تخاطب العقل والقلب معا وتساير حركات كل منهما بدقة . وكذلك الحال فى كثير من الديانات الأخرى غير المسيحية ، ولـكنى اقتصرت على ذكر المسيحية هنـا على سبيل المثال[٣] » .

---

(١) Cf J. Obermann,' Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, pp. 231 fol.

يتساءل « جولد » ما هو السر فى أننا نشعر باليقين فى الدين ؟ ويجيب على هذا بأنه « الشخصية » : إذ هى الحد الفاصل وهى مفتاح كل مشاكلنا . . . . إن المستوى الذى يقاس به الدين هو الشعور بالأمان والطمأنينة الروحية واليقين[١] . وقد وجد كل ذلك فى المسيح ، ووجده الغزالى فى محمد — فى النبى الذى أحبه الله ، وأحبه وأطاعه كل من أحب الله وأطاعه .

هذا ، وقد كان فى نيتى أن أذكر بعض ملاحظات على جلال الدين الرومى ، ولكن لا بد لى من أترك ذلك إلى اجتماعنا المقبل لأنه لم يعد فى الوقت متسع . ولكى تكون للغزالى الكلمة الأخيرة ، اسمحوا لى أن أقرأ عليكم ذلك الدعاء الجميل الذى يختتم به كتابه المنقذ ، وهو : « ونسأل الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتباه ، وأرشده إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه من شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه ، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه »[٢] .

المحاضرة الثالثة

قبل أن أتحدث إليكم عن المسائل المتصلة بموضوع الخلافة[٣] ، أو الوساطة بين الله والخلق ، أوجه أنظاركم استرواحا للنفس إلى شاعر من شعراء الصوفية وصفه « هونفيلد »[٤] بقوله « إنه رجل عبر عن مكنونات نفسه بلسان العاطفة والخيال أكثر مما عبر بلسان العقل» . هذا الشاعر هو جلال الدين الرومى الذى كان يرى أن العقل شىء شيطانى إذا قورن بالعاطفة ، وكان يحقِّر من شأن العلم والتعلم عن طريق التلقين . وأغلب الظن أنه كان شديد النقمة على الغزالى فى استعماله الأساليب العلمية والفلسفية المنافية لروح التصوف ، كما أن أغلب الظن أيضاً أن الغزالى من ناحيته ربما نظر شزرا إلى جلال الدين (لو أدركه) و هو يحلق فى سماء الوجد والجذب الصوفى فيحملانه إلى عالم فوق عالم الشرع والأخلاق . نعم تتفق تعاليم

---

(١) نفس المرجع ص ٩٣ .

(٢) المنقذ ص ٤٦ .

(٣) لا يراد بالخلافة هنا معناها العادى ، بل الخلافة الروحية وهى خلافة الإنسان الكامل — الأنبياء والأولياء — عن الله (المعرب) .

(٤) هونفيلد : المثنوى (الطبعة الثانية) سنة ١٨٩٨ ص ٣٥ من المقدمة .

« الإحياء » و « المثنوى » إلى حد ما ؛ ولـكن المعلِّمَيْن يختلفان تمام الاختلاف . فالغزالى مفكر دقيق التفكير ، منظَّم ، واضح . وجلال الدين رمزى الأسلوب مشتت الفكر متشعبه ، ممل غامض فى كثير من الأحيان . ولـكن الغزالى قلما يجاريه فى سمو وجدانه وقوة عاطفته أو فى أصالة تفكيره وعمقه ، أو فى مقدرته على التعبير وحريته فى اختيار الأساليب . وهنالك فارق آخر : وهو أن جلال الدين يكتب للصوفية وحدهم ، فى حين يبيِّن الغزالى أن المعرفة بالله ليست قصراً على طائفة من البشر دون غيرهم ، بل ليست قصراً على الأنبياء والأولياء الذين يعرفونها معرفة «ذاتية» على حد تعبير جلال الدين(١) . فهى مطلوب كل إنسان وفى مقدور كل إنسان أن يحصِّلها .

وليس الغزالى « المتكلم » ، ولا جلال الدين « الشاعر » من القائلين بوحدة الوجود ، ولـكن هذا حكم ربما لا يوافقنى عليه بعضكم ممن قرءوا فى ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومى تلك القصائد التى يصف فيها اتحاده بالله بعبارات مشعرة بوحدة الوجود ، وهى عبارات فهمتها أنا نفسى بهذا المعنى فى وقت لم أكن أعلم فيه من تاريخ التصوف ما أعلمه الآن . ولـكننا رأينا فى حديثنا عن ابن الفارض أن الصوفى عند ما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفى يفنى عن نفسه ، ويشعر أن هويته هى هوية الوجود الشامل الذى هو الله . وهكذا كان حال جلال الدين الرومى الذى يرى أن عينه عين كل شىء فيقول .

أنا سرقة اللصوص ، أنا ألم العصا .

أنا السحاب وأنا الغيث ، أنا الذى أمطرت فى المروج !(٢)

ولـكن الاعتقاد فى مثل هـذا الوجود الشامل لا يستلزم بالضرورة الاعتقاد فى وحدة الوجود القائلة بأن كل شىء هو الله ، أو أن الله عين كل شىء ، فإن فلاسـفة الأفلاطونية الحديثة مع ما فيها من القول بالفيوضات كانوا يدينون بوجود إله ، ولو أن « الواحد » الذى تـكلموا عنه لم يكن إلها له شخصية إله الدين . وهكذا كان الحال فى بعض أنواع التصوف التى غلبت عليها الصبغة الفلسفية أكثر من الصبغة الدينية . وتصوف الحلاج والغزالى وابن

---

(١) هونفيلد : ص ١٥٥ .

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ٣٣٢ .

الفارض وجلال الدين الرومى تصوف تغلب عليه النزعة الدينية ، شأنهم فى ذلك شأن الصوفية الأوائل . انظروا كيف عرّفوا التصوف :

« التصوف هو أن تحب الله وتكره العالم » .

« التصوف هو أن تفنى عن نفسك وتبقى بربك » .

« التصوف هو التخلى عن صفات العبودية والتحلى بصفات الربوبية » وهكذا .

فالشعور الدينى عند هؤلاء القوم لا يتعلق بموجود مطلق مجرد عن الصفات الذاتية ، بل يتعلق بموجود مشخَّص شامل فى نفسه لكل وجود وكل فعل ، وكل مادة وكل قوة » فوجود الله فى نظرهم سارٍ فى كل شىء ، منزه عن كل شىء تنزيها مطلقاً . وأعظم مجلى لهذا الموجود المطلق هو الإنسان ؛ وهو فى ذاته عدم محض . فلا حظَّ له من الوجود إلا من حيث هو صورة الله . ولا يكون ذلك إلا إذا حقق فى نفسه كل المعانى الوجودية فى طبيعته . وعلى هذا فوجودنا متأصل فى الوجود الإلهى الأزلى ، ولكن الله تعالى يستحق منا العبادة والتقديس لأن وجوده سابق على وجودنا ، منزه وغنى عنه[٢] .

أما جلال الدين فأهم شىء يعنيه هو الحياة الروحية التى تحياها النفس الإنسانية ، واشتياق هذه النفس وحنينها إلى مقام القرب من الله : وإلى الاتصال به ومناجاته فى أحوال الوجد . وكل من له إلمام منكم بكتابات القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبى وغيرهما من متصوفة المسيحيين يتذكر لهم عبارات تشبه قول جلال الدين :

« يا من هو عزاء النفس فى ساعة الغم والحَزَن .
يا من فيه غناء الروح عند مرارة الفقر والعوز .
يا من نحوه أولِّ وجهى فى عبادتى ، لِمَا يطوف
بى منه من طائف لا يلحقه الخيال ولا يدركه العقل .

... ...

لو أننى حُبِيتُ ملكاً لا يبلى ،
أو أن كنزا خفيا تفتَّح لى عن كل ما فى الوجود ،

(١) هونفيلد : المرجع المذكور ص ١٩ من المقدمة .
(٢) راجع كتاب « مسائل فى الصّلات بين الإنسان والله » (بالإنجليزية) تأليف الأستاذ « وب » .

لسجدت لك بروحى ، ووضعت وجهى فى الثرى

وصحت قائلا : ليس لى مراد غير حبك ! »[١]

وفى أغلب هذه الأحوال يتوجه الشاعر إلى الله بالحمد والثناء ، ولكنه أحيانا يسمعك صوت الله نفسه يتكلم كما فى قوله :

هلم هلم فإنك غير واجد صديقاً مثالى .

وأين بمثلى حبيب فى جميع الوجود ؟

هلم هلم ولا تقض العمر فى حيرة .

فليس لِمَالِكَ سوق غير ذاك ! .

كأنك واد مقفر ماحلٌ وكأننى المطر .

بل كأنك بلد خراب ، وكأننى البنّاء .

لولا عبادة الإنسان إياى ما أحس للسعادة طعما .

فإن العبادة مطلع شمس السعادة[٢] .

وتدور المناجاة بين العبد المكنى عن نفسه « بأنا » والذات الإلهية المكنى عنها « بأنت » ، وهذا يقتضى أن العبد حر يستطيع قبول الأشياء أو رفضها على الرغم من أن جميع أفعاله خاضعة فى نهاية الأمر لحكم الله . يقول جلال الدين :

إياك أوثر على كل ما فى الوجود .

فهل يرضيك قعودى على الهم والألم ؟

وقلبى فى يديك كالقلم .

فأنت علة أفراحى وأحزانى .

ما ذا عسى أن أريد غير ما تريد ؟

وما ذا عساى أن أرى غير ذلك الذى ترينى ؟

لو قضيتَ بأن أكون كيت لكنت كيت .

ولو أردتَ أن أكون كذا لكنت كذا .

---

(١) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٧٩ .

في الإناء الذى تلوَّن فيه النفس [١]، من أنا ؟
وما قيمة ما أحب أو ما أكره ؟
إذا سترتَ نفسك عنى كفرت ،
وإذا تجليتَ لى كنت من المؤمنين [٢] .

ينتقل بنا كل هذا إلى مسألة الخير والشر والطاعة والمعصية ، واللذة والألم . ولما كان جلال الدين الرومى شيخ طائفة من طوائف الصوفية كان لزاما عليه أن يعالج هذه المسألة معالجة عملية . وهو يعتقد ، كما اعتقد أفلوطين ، أن الشر فى ذاته عدم محض أو نقص فى الوجود . ولكنه بينما يرى أن الشر أمر لا حقيقة له بالنسبة إلى الله ، يرى أن له وجودا حقيقيا بالنسبة إلى الإنسان . وفى هذا يقول : إذا لم تر الشيطان فانظر إلى نفسك [٣] . استح من ذنبك واعترف به أمام ربك واسأله أن يغفر لك ، وأن يحول قلبك حتى لا تعود إلى مثل ما صدر عنك .

وقد يسأل سائل : ولماذا خلق الله ذلك الذى يسميه الناس شرا ؟ وإذا كان الله هو الفاعل على الحقيقة لكل شىء ، فكيف يؤاخذ الإنسانَ على فعل اقترفه مع أنه لم يقترفه إلا لأن المشيئة الإلهية اقتضته ؟ أما جلال الدين فيجد الإجابة عن هذه المشكلة القديمة بالالتجاء إلى الذوق لا إلى العقل ، وإلى الشعور الدينى لا إلى أساليب علم الكلام . فإن الشىء الذى ندرك بالذوق أنه واحد ، ندركه بالعقل اثنين . وكل شىء له ضد يتميز به ويظهر ، عدا الله الذى لا ضد له ، لأن وجوده شامل لكل شىء ، ولهذا بطن وجوده وخفى [٤] . والشر (فى نظر العقل) شرط لا غنى عنه لوجود الخير ، كالنور الذى خلق من الظلمة [٥] . ومن هنا كان الشر

---

(١) يشير إلى عبارة لأبى يزيد البسطامى ، وقد سئل عن المعرفة فقال « لون الإناء لون الماء » يريد أن القلب (الإناء) يعرف من الله بقدر ما يطبع الله فيه من المعرفة (الماء) به . فكأن جلال الدين يريد أن يقول إنه لا حيلة لى فيما تضعه فى قالب الروح من ألوان المعرفة التى تتلون بها (المعرب) .

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ١٢١ للمؤلف .

(٣) هونفيلد : المرجع السابق ص ٥١ .

(٤) هونفيلد : ص ٢٣ .

(٥) هونفيلد : ص ٥٨ .

أمرا إيجابياً ، وكانت لله حكمة فى إيجاده ؛ ومن هنا أيضا كان الشر نوعا من الخير بهذا الاعتبار . على أن اقتران الخير بالشر أمر اقتضته الحكمة الإلهية كما اقتضته طبيعة الأشياء ، وذلك كاقتران الألم بالمنفعة. يقول جلال الدين إن دعاء صاحب الضر مختلط بزفرات قلبه المضطرب ، ودعاء غيره لا حرارة فيه ولا حياة »(١) ونحن نعلم أن الآلام تطهر النفوس ، وأن المعاصى تقودها إلى التوبة والندم ، وأن الشر يتحول خيرا على يد الأخيار الذين يقولون — كما قال آدم — « ربنا ظلمنا أنفسنا »(٢)

ويقول جلال الدين فى رده على القائلين بالجبر : إن أعمال الإنسان صادرة عنه باختياره على الرغم من أنها أثر من آثار فعل الله . فليس له إذن أن يحمِّل اللهَ تبعة هذه الأعمال . إن حرية الإرادة التى هى إحدى المنح الإلهية قد عُرِضَتْ على السموات والأرض فلم يقبلنها وقَبِلَهَا الإنسان رغم ما تنطوى عليه من أخطار . ولا شك أن الله تعالى قضى بوجود الشر فى هذا العالم لكى يظهر الخير بالإضافة إليه ويتحقق عن طريقه ، وأن النفس والروح مرتبطتان وأنهما فى صراع دائم ، ولكن لا شك أيضا أن الرجل الفاضل الذى يذعن لما يصيبه من الشر لأنه شىء اقتضته الإرادة الإلهية ، لا يرضى عن الشر مختارا إذا أتى نتيجة لشهواته وأهوائه .

ولعل رأى جلال الدين الرومى يتفق مع رأى الأستاذ « وب » فى تعريفه « المعصية » بأنها خضوع الإرادة الإنسانية للشهوات والغرائز الدنيا ، مع استطاعتها أن تختار غير الذى اختارته من الأفعال(٣) . وليس معنى هذا أن الإنسان عند ما يفعل باختياره يكون مستقلا تمام الاستقلال عن الإرادة الإلهية ، أو أنه يستطيع أن يفعل الخير من غير أن توفِّقه العناية الإلهية إلى ذلك . ولعلكم تتذكرون قول اسبنوزا : « إننا نشعر بالحرية التى لا يشعر بها الرجل المستعبَد لشهواته ، لأننا راضون عن النظام القائم فى الوجود ، ورضانا هذا نتيجة لمعرفتنا بماهية الوجود وبمنزلتنا فيه(٤) » فكأن الحرية الحقيقية فى نظر اسبنوزا هى معرفتنا بالبواعث

(١) هونفيلد ص : ١١٥ .
(٢) الأعراف ٢٢ .
(٣) « مسائل فى الصلات بين الإنسان والله » للأستاذ « وب » ص ١١٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١١٣ .

أو العوامل التى تظهر عنها أفعالنا بالضرورة . أما الجانب الدينى من هذه النظرية فيعبر عنه جلال الدين بقوله : « إن الحرية بمعناها الكامل هى حرية العبد الذى أحب ربه ففنيت إرادته فى إرادة ربه . وفى هـذا الفناء — أو فى هذا الاتحاد — ينمحى الفرق بين الجبر والاختيار » . يقول جلال الدين :

لا أطيق صبرا على استعمال كلمة « الجبر » فى الحب .
فالذى لا يعرف الحب هو الذى تقيده أغلال الجبر .
وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر .
هو ضوء القمر لا (ظلمة) السحاب .
ولو صح أن نسميه جبرا لـكان جبرا غير الذى نعرفه .
لأنه ليس الجبرَ الذى يدفع بالإرادة فى طريق المعاصى[١] .

ويطلق المسلمون اسم « الولى » على الرجل الذى وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقى بالإرادة الإلهية . ولـكن ليس معنى هذا أن جميع الصوفية أولياء ، فإن الأولياء ليسوا فى الحقيقة إلا طائفة قليلة من خواص أهل الله من الرجال والنساء الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الأحوال الصوفية . وهم من حيث صلتهم بالله بمثابة المرايا التى تنعكس عليها صورة الذات الإلهية ، أو المجالى التى يتجلى الله فيها للخلق . يقول جلال الدين : « إن المسجد الذى بنى فى قلوب أولياء الله معبد للجميع لأن الله فيه[٢] » ويقص فى المثنوى قصة أبى يزيد (البسطامى) الذى خرج يوما إلى الحج فلقيه « القطب » فى الطريق وأمره أن يعود قائلا له :

إن الله هو ما تراه فىّ بعين قلبك ،
لأنه اختارنى بيتا له .
فإذا رأيتنى فقد رأيته .
وطُفْتَ حول الـكعبة الحنفية .
وإذا عبدتنى فقد عبدته وسَبَّحْتَ له[٣] .
فلا تظن أننى شىء غيره .

---

(١) المثنوى (طبعة بولاق) ج ١ ص ٥٩ .
(٢) هونفيلد : مثنوى ص ١٠٠ .
(٣) هونفيلد : مثنوى ص ٨٩ .

بهذه الطريقة وَجَدَتْ فكرة الصوفية عن « الشخصية الإلهية » مظهرا خارجيا فى صورة الولى الكامل الذى قالوا فيه إن يده كَيَدِ الله[١] ، و إن العناية الإلهية تصل إلى من يدعو الله تعالى باسمه ، وهكذا . كذلك كان حال جلال الدين الرومى نفسه مع شيخه شمس الدين التبريزى . ولكن الصوفى إذا كان مؤمنا حقا اعتقد أن النبى محمدا فوق كل ولى مهما كانت درجته . أما غلاة القائلين بوحدة الوجود ، والصوفية الذين لا يؤمنون بالوحى و ينكرون الأديان السماوية ، فلهم شأن آخر : ولذا سندعهم الآن جانبا .

لم تجد الحياة الدينية الإسلامية مثالا أعلى فى أى إنسان إلا فى شخصية النبى محمد . فإذا بحثنا فى الصِّلات التى يعتقد المسلمون — و بخاصة الصوفية — بوجودها بين الله ورسوله من جهة ، و بين الرسول وأنفسهم من جهة أخرى ، فقد وصلنا إلى لب المسألة التى تصدينا لبحثها . ولكنا إذا بحثنا فى شخصية محمد فى ضوء ما ورد عنه فى القرآن من آيات وما أثر عنه من الحديث فى الصدر الأول ، وجدنا الفرق شاسعا بين الصورة التى صُوِّر بها فى ذلك العهد ، و بين الصورة التى صَوَّر بها الصوفيةُ أولياءهم ، أو تلك التى صور بها الشيعةُ إمامهم المعصوم ، وظهر من المقارنة أن صورة شخصية الرسول لا تفضل عند الموازنة صورة الولى الصوفى أو صورة الإمام الشيعى إن لم تكن دونهما . ذلك أن الولى الصوفى والإمام المعصوم قد وُصِفَا بجميع أنواع الصفات الإلهية ، بينما وصف الرسول فى القرآن بأنه بشر فيه كل ما للبشر من صفات النقص ، وأنه ينزل عليه الوحى من ربه بين آن وآخر ، ولكنه لا يتلقاه مباشرة عن الله ، بل بواسطة المَلَك ، وأنه لم ير الله قط أو يطلع على أسراره ، وأنه لا يتنبأ بالغيب ولا يفعل المعجزات وخوارق العادات . بل هو عبد من عباد الله ورسول من رسله . هكذا كانت شخصية الرسول التاريخية ، حتى لقد صعب على معاصريه التصديق به ، وعجبوا من أمره عند ما أنكر كل شىء خارق للعادة . « ولما توفى قام عمر بن الخطاب فقال إن رجالا من المنافقين يزعمون أن رسول الله قد توفى ، و إن رسول الله والله ما مات ولكنه ذهب إلى ربه ... والله ليرجعن رسول الله كما رجع موسى ، فليقطعن أيدى رجال وأرجلهم

---

(١) نفس المرجع ص ٤٦ .

زعموا أن رسول الله مات[١] » . هذه الأفكار التى أشار إليها عمر سرعان ما نمت وتطورت بعد انتشار الإسلام فى غربى آسيا ، واتصاله بحضارات قديمة وتقاليد وعقائد استعصى عليه أن يجتثها من جذورها فتغلغلت فيه وظهر أثرها فى كل ناحية من نواحيه . وتحت تأثير هذه العوامل تغيرت فكرة المسلمين عن شخصية الرسول تغيراً يتفق ومقتضيات الشعور الدينى وتطوره . أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدى فقد ظهر فى عصر مبكر جدا عند الشيعة ، ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم . وقد أشير إليه فى طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل الحديث المشهور « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » — أى قبل خلق جسد آدم . وقد ذكر أتباع هذه النظرية أن أول شىء خلقه الله هو الروح المحمدى أو النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبى بعده ، حتى ظهر أخيرا فى صورة النبى محمد نفسه على رأى أهل السنة ؛ أو أنه استمر يظهر بعد محمد فى صورة علىٍّ وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة . أما الصوفية فيؤولون النظرية تأويلا خاصا بهم . فالنور المحمدى عندهم هو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم ، أو هو شىء أشبه بالعقل noûs الذى قال به أفلوطين وعدَّه أولَ الفيوضات التى صدرت عن « الواحد الحق » ، أو أشبه بالكلمة الإلهية التى ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء ، وأنها مصدر الوحى . ولكن النظرية الإسلامية فى « الكلمة الإلهية » نظرية متعددة الصور ، منصبغة إلى حد كبير بالصبغة الصوفية . ولذا يتعذر فهم تفاصيلها فى أغلب الأحيان على الرغم من وضوح معالمها الرئيسية . فمحمد — أو بالأحرى الحقيقة المحمدية — لا الصورة المحمدية الجسدية — هو مبدأ الحياة ومركزها فى العالم . فهو بهذا المعنى روح كل شىء وحياته . وهو من جهة أخرى الواسطة بين الله وعباده ، والمنبع الذى يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه ، وتصل إليهم منه العطايا والمنح الإلهية . وقد أشرت فى كلامى عن الحلاج إلى الأثر الذى أخذه الصوفية عن اليهود . وهو قولهم « إن الله خلق آدم على صورته » وإلى أن الحلاج قد فهم هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذى تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها : اللاهوت والناسوت . ولكن نظرية الحلاج تطورت من بعده على يد

(١) الطبرى ١ ، ١٨٥١ ، ١٤ وما بعده . نقلت النص كاملا من السيرة لابن هشام ص ٤٦٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ (المعرب) .

محيي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي ، واتخذت أساسا لبحوث فلسفية بعيدة المدى . فإن « محمدا » فى نظرية هذين المؤلفين حل محل « آدم » فى نظرية الحلاج . وأريد بمحمد ، لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبي المسلمين ، بل « الكلمة » الإلهية أو الإنسان الكامل . وفى هذا المعنى يقول الجيلي :

« اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى كما أخبر صلى الله عليه وسلم حيث قال : « خلق الله آدم على صورة الرحمن ، وفى حديث آخر ، خلق الله آدم على صورته . وذلك أن الله تعالى حى عليم قادر سميع بصير متكلم ، وكذلك الإنسان حى عليم الخ . . . . ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والمِلْك بحكم المقتضى الذاتى ، فإنه المعبّر عن حقيقته بتلك العبارات ، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ، وليس لها مستند فى الوجود إلا الإنسان الكامل . فمثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها ، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله : فهو مرآته . والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق ، فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا ترَى أسماؤه وصفاته إلاَّ فى الإنسان الكامل »(1) .

لهذا قال محمد — أو يعتقد الصوفية أنه قال — « من رآنى فقد رأى الله » كما قال المسيح « من رآنى فقد رأى الأب » . فمحمد إذن ليس المصدر الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله فحسب ، بل هو الحقيقة الإلهية السارية فى الوجود بأسره ، كما أنه العلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق ، والعقل الكلى الذى يصل ما بين الوجود المطلق (الله) و بين عالم الطبيعة . وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره . وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يُظْهِر فيه جلال من أوجده . وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية ، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله . فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر ، والعالم نفسه هو العالم الأكبر ، ولهذا قال بعضهم فى وصف الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية) :

« كل جمال فى الوجود مستعار من جماله ، متقوم به . . فجماله هو المشاهد فى كل جمال ، ونوره هو المشاهد فى كل نور : هو نور الشمس والقمر والنجوم

---

(1) دراسات فى التصوف الإسلامى (بالإنجليزية) للمؤلف ص ١٠٦ — ١٠٧ . راجع « الإنسان الكامل » لعبد الكريم الجيلى طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ ج ٢ ص ٤٨ (المعرب) .

وعلى الذين يحبون النبي أن يشاهدوا كماله فى كل ما هو جميل ، ويتأملوه ويقدسوه فى قلوبهم ، ويثنوا عليه بألسنتهم . وقد كان شيخ من شيوخنا كلما وقع نظره على شىء جميل أو فكر فى شىء جميل يقول : « صلى الله عليك يا رسول الله »(١) .

وقد أشرنا من قبل إلى اعتقاد الصوفية فى أزلية النور المحمدى الذى ظهر فى صور جميع الأنبياء من آدم إلى عيسى ، ثم ظهر أخيراً فى صورة الرسول محمد نفسه . ولكن ظهوره لم ينته فى نظر الصوفية بموته ، فإنهم يعتقدون أنه هو الذى لا يزال يظهر فى صور الأولياء الذين يقتبسون من نوره . ومن هنا كانت الصلة التى تربط أهل التصوف بمحمد أقوى وآكد من تلك التى تربط أهل السنة به مهما كانت درجتهم فى التقوى ومهما عظمت محبتهم له ، لأن هؤلاء الأخيرين لا ينظرون إليه إلا نظرتهم إلى المثل الأعلى فى الدين والأخلاق . وهم من أجل هذا يعظمونه ويوقرونه ، ولكن التعظيم والتوقير شىء ، والمحبة شىء آخر . والمحبة بالمعنى الصوفى معناها فناء المحب فى المحبوب . وقد سبق أن ذكرنا أن الصوفية يدَّعون الاتحاد بالله ، ولذا كانت لهم من هذه الناحية أعظم وصلة روحية بالنبى ، لأن النبي هو المثل الأعلى للولى ، أو المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التى يطلق عليها الصوفية اسم الولاية ، من حيث إنه يمثل فى نظرهم الإنسان الكامل الذى تجلت فيه جميع الصفات الإلهية . فهو ولى من حيث باطنه ، رسول من حيث ظاهره ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى فى نظر الصوفية من من مقامه من حيث النبوة والرسالة .

ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له فى خلافته عن الله . وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لخرب العالم وعمته الفوضى ، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق . ولذا كثيرا ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هى أليق بالجناب الإلهى ، أو بالحقيقة المحمدية ، منها بهم . وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ، ولكنها فى الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هويتهم ؛ أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حى فعال فيهم . والاعتراف

(١) نقلا عن كتاب شخصية محمد (بالألمانية) تأليف تور أندريه ص ٣٥٤ .

بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين اعتزازا بولايته . يقول أبو يزيد البسطامى — وقد سئل عن جواز تفضيل الأولياء على الأنبياء —: « مَثَلُ ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة . فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء ، ومافى الظرف مثل ما لنبينا صلى الله عليه وسلم »(١) . والحقيقة أن الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد لا تسمح بوجود وساطة بين العبد وربه ، لأن فى هذه الحال تتحقق الوحدة الإلهية المطلقة . وقد لاحظنا عند أوائل الصوفية بوجه خاص حرصا شديداً على ألا يشغل العبد قلبه بغير الله إلى حد أنهم اعتبروا النظر إلى ما سوى الله نوعا من الشرك . سئلت رابعة العدوية البصرية يوما : هل تحبين الله تعالى فقالت نعم : فقيل لها وهل تكرهين الشيطان فقالت : لا ، فإن حبى لله لم يدع لى فراغا لكره الشيطان . ثم زادت : « رأيت رسول الله فى المنام فقال لى : يا رابعة أتحبيننى ؟ فقلت : يا رسول الله ، من ذا الذى لا يحبك ؟ ولكن حب الله قد شغلنى حتى لم يبق فى قلبى مكان لمحبة شيء سواه أو كرهه »(٢) ويقال أيضاً إن أبا سعيد الخراز رأى النبي فى المنام ، فلما سأله مثل هذا السؤال وأجاب بما أجابت رابعة ، قال النبي « من أحب الله فقد أحبنى »(٣) . ولما صور الصوفية فيما بعد الصلة بين الله ومحمد بصورة أخرى واعتبروه روح الله والعقل الكلى ونحو ذلك ، سهل عليهم الكلام فى حبه وتقديسه من غير أن يحاولوا التوفيق بين هذه النزعة وبين عقيدة التوحيد الإسلامية . والظاهر أن الغزالى كان قريبا من هذا فى نظريته فى « المطاع » كما أشرت إليه فى محاضرتى السابقة .

ومهما يكن من شيء فقد كانت شخصية محمد مركز الحياة الصوفية فى الإسلام فى القرون الوسطى . فأبو الحسن الحَرَالى مثلا — وهو أحد متصوفة القرن السابع الهجرى — يذكر ثلاثة أنواع من الإيمان بالنبي : أعلاها هو إيمان الذين أشار إليهم الله فى الحديث القدسى بقوله : « ما وسعتنى أرضى ولا سمائى ، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » ، فإن هؤلاء يحب بعضهم بعضا ولكن فى الله . وهم خلفاء الله فى أرضه ، وإيمانهم هو اعتقادهم

---

(١) الرسالة القشيرية : طبعة مصر سنة ١٣٣٠ ص ١٥٩ س ٣ من أسفل .
(٢) تذكرة الأولياء ج ١ ص ٦٧ س ٥ .
(٣) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٤١ س ١٤ .

أن النبي لما أُسْرِىَ به إلى السماء تلقى من أمر الله ما خفى عن جميع الأنبياء والملائكة حتى عن جبريل نفسه . ولم يحظ بما حظى به النبي أحد من الأرواح العلوية أو الملائكة الكروبيين . ولذا كان الإيمان به مقياسا يقاس به الإيمان بالله ؛ بل إن الإيمان به هو الطريق الموصل إلى الله(١) . فمحمد بهذا المعنى — كما يقول أندريه — « ليس هو الرسول الذى أرسله الله إلى الناس ، بل هو الأمين الذى استودعه الله خزائن أسراره . وليس الكتاب الذى جاء به محمد إلى الناس هو الهدى والفرقان ، بل الهدى والفرقان شخصه وذاته . . . وليس الإيمان به هو الاعتقاد فى صدق رسالته ، بل هو الصلة الشخصية التى تربطه بالناس ارتباطا صوفيا ، ولهذا اتحد به الأولياء الكاملون عن طريق المحبة والحياة الروحية » .

وتذكرنا اللغة التى يعبر بها الصوفية عن حبهم للنبي فى أغلب الأحيان بلغة الأناشيد الدينية التى تدور معانيها حول حب الله . فالنبي حبيب الله ، وهو لهذا السبب حبيب الصوفية جميعهم . بل إننا نسمع بعض الصوفية يتكلم عن الاتحاد الصوفى به ، أو عن الفناء فيه . ولم يكف فى نظرهم تقليده فى أفعاله وأخلاقه ، بل تاقت نفوسهم إلى دوام حضوره معهم ، ولذا يراه المريدون فى شتى الصور فى النوم واليقظة . فقد يراه مريد فى صورة أحد الأولياء ويعرفه ، ولكن الأغلب أنه يُرَى فى المنام . ورؤيته فى المنام من الأمور العادية فى الحياة الصوفية الإسلامية ؛ وقد يكون لها أثر بالغ فى تشكيل هذه الحياة فى ظاهرها وباطنها . وها كم مثالا يوضح حالة كثيرة الوقوع :

يقول الهجويرى : « من المأثور عن الجنيد البغدادى أنه كان يرفض الكلام فى التصوف فى حياة أستاذه السرى السقطى . ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له فى منامه : يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة كثير من الخلق . . . . فلما استيقظ خطر فى نفسه أنه أفضل من سَرِىّ لأن النبي أمره أن يعظ الناس . ولكن لما أصبح الصباح أرسل سَرِىٌّ إلى الجنيد أحد مريديه ومعه الرسالة الآتية : إنك لم تتحدث إلى مريديك عند ما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ، ورفضت فى ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى

(١) شخصية محمد (بالألمانية) ت . أندريه ص ٣١٠ — ٣١٢ .

الخاص . والآن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره » . فقال الجنيد : فعلمت أن مرتبة سرى أعلى من مرتبتى لأنه كان على علم بأسرار نفسى . فذهبت إليه وطلبت منه العفو ، وسألته كيف عرف أننى رأيت النبى فى المنام ، فقال إننى رأيت الله فى المنام فأخبرنى أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ[١] » . ويعلق الهجويرى على هذه القصة بقوله : إن فيها شاهدا على أن المشايخ على علم دائم بالأحوال الباطنية عند مريديهم .

وإذا توسل الصوفى برسول الله كان له هدًى فى حيرته ، وعونا فى ملمته ، وسلوى فى أحزانه . ولكن وساطة النبى قد تعطى ما هو أكبر من كل هذا وأعظم : قد تعطى رؤية الله . يقال إن أبا حمزة البغدادى عرضت له حال الوجد فرأى الله فيها وجها لوجه . ويعلق فريد الدين العطار على ذلك بقوله : « إن الله تعالى إذا أنعم على أحد من المسلمين برؤيته ، فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته ، بل بواسطة نور روح محمد عليه السلام . وإن مائة من الأولياء لا يبلغون مقام رتبة النبى ، ولكن فى استطاعة النبى أن يمنح أمته جزءا مما حظى به من السعادة الحاصلة عن رؤية الله تعالى ، كما أسْمَعَ موسى قومه كلمات الله التى كلمهُ الله بها فى محضر منهم[٢] .

وهناك أيضا مسألة الشفاعة ، وهى إحدى أصول العقائد فى الإسلام ، فإن من واجب كل مسلم أن يعتقد فى شفاعة الرسول يوم القيامة ، يوم يطول وقوف الناس فى المحشر فيتضرعون إلى الله تعالى أن يصرفهم عن موقفهم ولو إلى النار[٣] . والرأى الذى عليه أهل السنة هو أن الشفاعة للنبى دون غيره . ولكن أولياء الصوفية يدَّعونها لأنفسهم باعتبارها جزءا مما ورثوه عن النبى عليه السلام . ولذا ترونهم يتنافسون فى الوعود التى يقطعونها أمام كل من أحبوهم أو أسدوا إليهم معروفا ، بل وكل من رأوهم ، بأن الله تعالى سيغفر لهؤلاء جميعاً من أجلهم . وفى هذا على أقل تقدير تصوير لعلاقة شخصية بين الشفيع والمشفوع له . قد يصحبها فى بعض الأحوال شعور عميق بالمعصية .

أما التصوف فى أدواره الأولى ، فكانت تسوده فكرة تشاؤمية ، وهى أن معاصى

(١) عن ترجمة الأستاذ نيكولسون لكتاب كشف المحجوب ص ١٢٩ .
(٢) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٢٦٠ س ١٦ ، ٢ ص ٢٦١ س ٧ .
(٣) راجع كفاية العوام فى علم الكلام للفُضالى .

الخلق آخذة فى الازدياد بازدياد طول الزمن الذى مضى منذ توفى رسـول الله . يحكون عن محمد بن على الترمذى أنه كان فى يوم من أيام شيخوخته يستعيد ذكرى حياته الماضية ، فتذكر أنه كيف أغرى بالمعصية مرة فى شبابه وكاد يرتكبها لولا أنه قاوم ذلك الإغراء . فقال فى نفسه : وماذا لو كنت ارتكبتها ؟ لقد كنت شابا ، وكان فى الوقت متسع للتوبة والندم ! ولكنه اغتم غما شديداً لمجرد خطور مثل هذا الخاطر الأثيم على قلبه ، وقضى ثلاثة أيام وهو مستغرق فى الندم . ثم رأى النبى عليه السلام فى منامه فقال له : لا تحزن ، فليس الذنب ذنبك ، ولكن أربعين سنة أخرى قد مضت على وفاتى بعدتُ بها خطوة عن دنياكم . هذا هو السبب فيما بدا من انحرافك»(١) . وهذه نظرية خالية من الروحانية ، ولذا لم يكن فيها إشباع لرغبة الذين يطلبون وجود صلة روحية بينهم و بين النبى . يقول أبو العباس القصاب : « لم يمت محمد ، و إنما الذى مات هو استعدادك لأن تراه بعين قلبك » . و إليكم أمثلة يتبين فيها الشعور الشخصى العميق الذى شعر به بعض المتصوفة نحو النبى ، وهى من أقوال الشيخ عبد الرحيم البرعى أحد متصوفة اليمن فى القرن الثانى عشر الميلادى ، يقول :

يا سيدى يا رسول الله يا أملى ... يا موئلى يا ملاذى يوم يلقانى
هبنى بجاهك ما قدمت من زلل ... جوداً ورجح بفضل منك ميزانى
واسمع دعائى وا كشف ما يساورنى ... من الخطوب ونفِّس كل أحزانى
فأنت أقرب من ترجى عواطفه ... عندى و إن بعدت دارى وأوطانى
وفيك يا ابن خليل الله يوم غد ... ألوذ من سوء زلاتى وعصيانى(٣)

***

فخذ بيدى وجد بالعفو يا من ... إذا ناديته لبَّى سريعاَ
وقل عبد الرحيم غدا رفيقى ... وما يخشى رفيقك أن يضيعا(٤)

***

(١) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ٩٤ س ٢٤ وما بعده .
(٢) تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٨٥ س ٨ .
(٣) ديوان البرعى : طبعة مصر سنة ١٣٠٥ ص ٢٤ — ٢٥ (المعرب) .
(٤) ديوان البرعى ص ٣٠ (المعرب) .

يا سيدى يا رسول الله خذ بيدى ... فى كل هول من الأهوال ألقاه
إن كان زارك قوم لم أزر معهم ... فإن عبدك عاقتـــــــه خطاياه
والعفو أوسع عن تقصير من قعدت ... به الذنوب فلم تنهض مطاياه(١)

***

يا صاحب القبر المقيم بيثرب ... يا منتهى أملى وغاية مطلبى
يا من نرجيه لـكشف عظيمة ... ولحل عقـد ملتو متصعب
يا من يجود على الوجود بأنعم ... خضر تعم عموم صوب الصيِّب
ياغوث من فى الخافقين وغيثهم ... ور بيعهم فى كل عام مجدب
يا رحمة الدنيا وعصمة أهلها ... وأمان كل مشرِّق ومغرِّب(٢)

لعله قد تبين لـكثير منكم الآن الشبه العظيم بين الأفكار التى شرحناها : أعنى أفـكار متأخرى الصوفية عن شخصية محمد : و بين ما يعرف فى علم اللاهوت المسيحى بعقيدة الوساطة أو الشفاعة . ولست حجة فى هذا الموضوع فأتحدث إليكم عنه ، ولـكنى سأقتبس بعض ما ذكره الأستاذ « وب » من ذلك فى كتابه « الله والشخصية » لأوضح وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين الفـكرة المسيحية والفـكرة الإسلامية عن « الشخصية » . يقول الأستاذ : إن الشفيع فى المسيحية هو ابن الله « الذى تجسدت فيه الألوهية كاملة » كما يقول القديس بولص ، ثم يمضى فيعلق على عبارة القديس بولص بقوله :

« الظاهر أن الفـكرة التى يرمى إليها القديس بولص من هذه العبارة هى أن كل إنسان يجب أن يتلمس لحياته الـكمال والتمـام فى حياة أخرى أدوم وأشمل وهى حياة الله . . . . . ولـكن هذا الـكمال لا يتحقق للحياة الإنسانية فى الحياة الإلهية إلا عن طريق وساطة الابن الذى حلت فيه الحياة الإلهية ، فأصبح يشارك فى صفات الله من وجه ، ويمتاز عن الله من وجه آخر . فإذا ما اتحدت النفس الإنسانية بروح الله — الابن — الذى هو بالنسبة إلى سائر الأرواح المخلوقة كالصورة أو المثال ، تحققت بصفة البنوة ، ومن ثَمَّ تحققت بالصفات الإلهية .

(١) ديوان البرعى ص ١٦ .
(٢) ديوان البرعى ص ٢٦ . لم يشر المؤلف إلى هـذه القطعة الأخيرة ، ولـكنى أضفتها زيادة فى إيضاح المسألة التى يعالجها (المعرب) .

ولـكنها بنوة التبنِّى لا بنوة الأصالة التى هى من خصائص الروح الإلهى وحده » .

و إذا فسرنا شعورنا الدينى بلغة علماء اللاهوت ، وفى ضوء النظرية السابقة ، قلنا إنه يتضمن افتراض وجود شخصيتين فى الطبيعة الإلهية ، لأنه يتضمن شعورنا بالاتصال بالله Communion — وهو شعور باتحاد روح مع روح آخر متفق معه فى الطبيعة ، أو شعور باتحاد بين أب وابن . وهذا الشعور لا يحس به الفرد من حيث هو فرد فيه صفات النقص ، بل يشعر به حيث مثاله وطبيعته الأصلية .

هنالك أسباب قوية جلية حالت دون ظهور مثل هذه النظرية فى الإسلام ، فإن من المستحيل على أى مسلم أن يتصور العلاقة بين الله والإنسان علاقة بين أب وابن ، ولأن الله فى نظر المسلمين هو الخالق للعالم : أى أن جميع الموجودات ، بما فى ذلك محمد نفسه ، خلق الله وعبيده وفى مرتبة دون مرتبته . هذا بالرغم من أن فـكرة « خلق العالم » التى تتضمن تنزيه الخالق عن صفات المخلوق ، قد فهمت عند بعض المسلمين بمعنى فيض العالم عن الله ، وفى هذا معنى التشبيه . ثم إن الله تعالى فى نظر المسلمين أَحَدىٌّ الذات ، وهذا يمنع من تعدد الشخصيات فى ذاته واختلاف أثرها فيه . وما قال به بعض مفـكرى الإسلام من الـكثرة فى الوحدة الإلهية ليس معناه تعـدد الشخصيات فى الذات الإلهية الواحدة ، وإنما هو تعدد الاعتبارات والنسب بين الذات والمجالى الوجودية الـكثيرة التى ظهرت الذات فيها . والإنسان الـكامل هو المرآة التى تنعكس عليها صور هذه المجالى جميعها ، ولذا يمكن وصفه بأنه الصورة الجامعة والمظهر الخارجى الذى خلقه الله لـكى يُعْرَفَ بواسطته .

فالنظرية المسيحية فى « الـكلمة » التى تعتبر نظرية الشفاعة أو الوساطة فرعا منها ، هى فى صميمها نظرية شخصية ، إذ الـكلمة الإلهية هى المسيح الذى هو روح الله . وكمال الشخصية الإنسانية لا يتم ولا يتحقق إلا باتصالها به واتصافها بصفاته . أما نظرية الـكلمة فى الإسلام فلها شأن آخر ، لأن العنصر الغالب عليها ، أو على الأقل الغالب عليها فى أدوارها الأولى ، هو فـكرة الوحى . إن أقدم نظرية فى الـكلمة عند المسلمين هى نظرية المتكلمين فى القرآن من حيث هو كلام الله ، قديم قدم الذات الإلهية . وهذه نظرية لا أثر فيها لفكرة الشخصية . ثم ظهرت بعد ذلك نظرية المسلمين عن الـكلمة المحمدية أو الشخصية المحمدية حيث اعتبر محمد أول

موجود خلقه الله ، وخلق كل ما فى العالم من أجله[١] . ولكن الله (فى نظر متصوفة الإسلام) خلق الخلق لكى يُعْرَفَ ، والإنسان الكامل هو الواسطة التى تنكشف بها كل معرفة بالله . وقد أشرت من قبل إلى أن غاية الحياة الروحية عند الصوفية هى المعرفة : أى المعرفة بالله . و إلى هذا المعنى أيضاً يشير الأستاذ « براون » فى عبارته الرائعة التى يصف بها الديانة الفارسية فى معرض كلامه عن فرقة الإسماعيلية حيث يقول :

« والحقيقة أن الفرق عظيم جدا بين فكرة الفرس عن الدين وفكرة أهل الغرب عنه . فالغربيون يعتبرون الإيمان والصلاح (على اختلاف درجاتهما طبعاً) أساس الدين ، والفرس يعتبرون المعرفة والأسرار . والغربيون يعدون الدين قانونا يعيشون بمقتضاه ، وأملا يموتون وهم متشبثون به ، والفرس يعدونه مفتاحا تفتح به أسرار العوالم الروحية والمادية . والغربيون يقرنون الدين بالعمل والإحسان ، والفرس يقرنونه بالسكون والحكمة[٢] » .

على أننا يجب ألا نبالغ فى المقابلة بين الفكرتين ، فقد ذكرنا فى محاضراتنا هذه أمثلة من أحوال الحب والعبادة والإيمان عند الصوفية — وفى الإمكان أن نزيد عليها أمثلة أخرى — فيها يتوفر كل المعنى الدينى الذى يفهمه منها المسيحيون عادة . والصوفى إذا طلب المعرفة بالله وجب عليه أولا أن يطهر قلبه من كل ما سوى الله ، وفى طريقه إلى المعرفة تتمثل أمامه صورة رسول الله — « الفقير ، المتواضع ، الحليم ، الرحيم بجميع الخلق ، العفوّ عن الزلات ، الرجل الذى لم يفهمه العالم » . يقول أندريه : لعل هذه الصفات التى وصف بها الصوفيةُ النبي تصور المثال الخلقى الأعلى عند الشرقيين ، وهو مثال من الأخلاقية يظهر أنه كان متأثراً إلى حد كبير بأخلاق المسيح الشخصية » . ويضيف أندريه إلى ذلك قوله : « والظاهر أن الأخلاق عند الصوفية أقرب إلى الأخلاق المبسوطة فى « موعظة الجبل » فى الإنجيل ، من أى مذهب أخلاقى آخر نعرفه[٣] . هنالك مسائل أخرى كثيرة متصلة بموضوع بحثنا

---

(١) D. B. Macdnoald, in Vital Forces of Christianity and Islam (Oxford 1915) P. 228

(٢) تاريخ الفرس الأدبى للأستاذ براون ج ١ ص ٤٠٥ .

(٣) أندريه : شخصية محمد ص ٢٢٧ وما بعدها .

لم أمسها من قريب ولا من بعيد ، إما لأنه ليس فى الوقت متسع لمعالجتها ، أو لأنه لا يتسنى لشخص مثلى لم يتثقف ثقافة فلسفية خاصة أن يعالجها على الوجه الأكمل . فقد كنت أود مثلا أن أدرس معكم كيف نمت فكرة الشخصية فى التصوف عن طريق الصلات الشخصية الوثيقة بين الصوفية بعضهم مع بعض ، فقد أصبحت الصلة بين الشيخ والمريد من الأشياء التى يضرب بها المثل . وبالإضافة إلى هذه الصلة بين الشيخ والمريد ، كان لكل مريد جماعة من خاصة الأصدقاء يشاطرونه أفكاره وشعوره وميوله ، ويشاركونه فى كل أمر يعنيه ، فكانت حياته من حياتهم بمثابة مركز الدائرة من الدائرة[1] . وفوق هذا وذاك كان لجماعة الصوفية على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم وحدة لا تنفصم عراها ، يشعر أحقر خادم فيهم أنه على اتصال روحى بأعلى أوليائهم مرتبة . والصوفية قوم يرون أن الله اختارهم وفضلهم على غيرهم وآثرهم بمحبته ؛ فهم يتحابون فى الله ومن أجل الله . ولن تنفصم عرى هذا الاتصال بينهم ، فإنه اتصال بين نفوس تعارفت فى السماء فتآلفت . وفى هذا المعنى يقول أبو سعيد بن أبى الخير ما ترجمته إلى العربية : « قبل أن يخلق الله هذه الأبدان بأربعة آلاف سنة ، خلق النفوس ووضعها إلى جانبه ورش عليها نورا . وكان تعالى على علم بمقدار النور الذى قبلته كل واحدة من هذه النفوس ، فأعطى كلا منها من الفضل على غيرها بمقدار ما حصل لها من الإشراق . ثم ظلت هذه النفوس فى النور زمنا طويلا حتى ارتوت منه ، فمن كان منها سعيدا فى هذا العالم وعلى وئام تام مع النفوس الأخرى ، فلا بد أنه كان كذلك فى العالم الآخر . وفى هذه الحياة تحب كل نفس نفسا أخرى ، ويسمى الجميع أحباء الله وأخلاءه ، وهم من أجل محبة الله وفى محبة الله إخوان . وتعرف هذه النفوس بعضها بعضا بالشم كالخيل ، ومهما فرقت بينها المسافات فإنها لا تحول دون استمتاع كل منها بحديث الأخرى والاسترواح به . ولو عاشت إحداها فى زمن متأخر عن زمن الأخرى ، تلقت عنها العلم واتعظت بكلامها[2] » .

فى هذا الجو الذى سادت فيه الاعتقادات بقوى النفوس وتأثيرها ، لا عجب أن تجد القوم يعتقدون بخلود النفس بعد موت البدن ، كما يعتقدون بإمكان الاتصال بأرواح الموتى

---

(١) أندريه : نفس المرجع ص ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) راجع دراسات فى التصوف الإسلامى للمؤلف ص ٥٦ .

إلى غير ذلك . وفى الكتابات الصوفية شواهد كثيرة على أن بعض الأولياء شوهدوا فى المنام بعد موتهم ، وقصوا على مشاهديهم ما فعله الله بهم فى الدار الآخرة ، أو ألقوا على أصدقائهم الأحياء بعض كلمات النصح أو التقريع أو التشجيع .

وربما قيل إن كثيرين من الصوفية اعتنقوا مذهباً يشبه مذهب ابن سينا فى خلود النفس واتصالها — لا اتحادها التام — بالنفس الكلية أو العقل الفعال ، ذلك الاتصال الذى فيه سعادتها[١] ، وهذا صحيح .

ولكن بعض الصوفية يرون أن غايتهم القصوى هى حالة الجذب إلى الله ، أو فناء النفس الجزئية فى الله ، وهى غاية يمكن تحقيقها على نحوٍ مَّا فى هذا العالم ، ولكنها لا تتحقق على الوجه الأكمل إلا فى عالم آخر . ويرفض كل من ابن سينا وابن الفارض وجلال الدين الرومى مذهب تناسخ الأرواح رفضاً باتا . ولكن جلال الدين يرى فى الوقت نفسه أن الإنسان كما أنه خرج من عالم الجماد غير الحى وترقى إلى مرتبة النبات ثم الحيوان حتى وصل إلى مرتبة الإنسانية ، لا بد أن يمضى فى ترقيه الروحى بعد موته حتى يصل إلى مرتبة ملائكة السماء . بل إن هذه ليست نهاية المطاف فى نظر جلال الدين الذى يقول : « اخرج حتى من ملائكيتك وادخل ذلك البحر ، لعل قطرتك المائية تصير بحراً عظيما لا ساحل له »[٢] . وليس لهذه العبارة معنى — بحسب ما أفهم — إلا أن جلال الدين يعتبر النفس الإنسانية مجرد عرض زائل متغير يختفى فى نهاية الأمر فى جوهر الوجود الحقيقى أو الوجود الأزلى القديم الذى هو الله .

هكذا نعود إلى النقطة التى منها ابتدأنا : إلى الذات الإلهية بوحدتها المطلقة وتنزيهها المطلق . ومن الغريب حقا أن الصلات « الشخصية » التى تربط الصوفية بعضهم ببعض ، والتى بها يرتبطون بالنبى شفيعهم ، وبالله تعالى نفسه ، تصل فى أعلى درجاتها — على الرغم من قوتها — إلى نوع من الوحدة ينمحى فيه كل العلاقات والنسب ، كالبحر الذى ينمحى فيه وحدات القَطْر ، وكالنار التى ينمحى فيها الفراش المحترق[٣] . إننى لا أدرى

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور : الترجمة الإنجليزية ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢) قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز ص ٤٧ — ٤٨ : قارن هونفيلد : مثنوى ص ١٥٩ .

(٣) استعمل الحلاج تشبيه الفراش والنار إشارة إلى حالة الاتحاد بين الله والإنسان الواصل إلى مرتبة الولاية . راجع الطواسين ص ١٦ وما بعدها .

كيف أفسر هذه المسألة ، ولـكن القول بأنها تدخل فى مذهب وحدة الوجود ليس فى نظرى تفسيراً مرضيا لهـا . ويخيل إلىّ أن كل من يحاول حلها ، يجب أن يعـلم قبل كل شيء أن فـكرة المسلمين عن « الشخصية » مختلفة عن فـكرتنا عنها . فمقياس كل شيء فى الإسلام هو الله لا الإنسان . ولم يوجد فى الإسلام حتى الآن مذهب إنسانى (humanism) يبين قيمة الفرد الإنسانى من حيث هو فرد وينص على كفايته . وفى الإسلام يمثل الإنسان الـكامل (الذى هو محمد) صورة الله متجلية فى الإنسان ، لا المثال الأعلى للإنسانية متحققاً فى حياة الله الشخصية .

ليس بغريب إذن أن تجارب الصوفية المسلمين يعوزها التنوع الذى نجده فى التصوف المسيحى ، ولـكن دراستها مع ذلك شيقة ممتعة ، وأرجو أن يكون قد ظهر لـكم هذا خلال العرض الموجز الذى عرضته عليكم فى هـذه المحاضرات . بل إننى أعتقد أن دراسة أحوال الصوفية وتجاربهم واجبة على كل حال ، لمـا تلقيه هذه الدراسة من ضوء على تصور المسلمين وفهمهم للأسرار الـكبرى فى الحياة والدين .

الدراسات التي ترجمت في هذا الكتاب

1— "An Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism". Journal of the Royal Asiatic Society; 1906 P. 203-348.

2— "Asceticism (Muslim)". Ency. of Religion and Ethics, Vol. 2, 1909 2nd. ed. 1930, P. 99-105.

3— "Sûfis". Ency. of Religion and Ethics. 1921. 2nd. ed. 1934, Vol 12, P. 10-17.

4— "The Goal of Mohammedan Mysticism". Journal of the Royal Asiatic Society Jan. 1913.

5— "The Idea of Personality in Sufism". Combridge University Press. 1923.

محتويات الكتاب

صفحة

(١) وضعت هذا العنوان بدلا من العنوان الأصلى للمقالة ، وهو « الصوفية » (المعرب) .